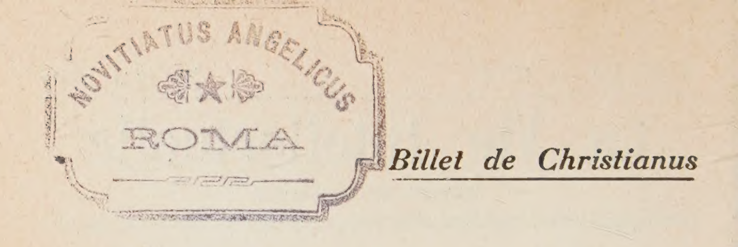
T. XLIII — N° 1 25 Mai 1936

La Vie Intellectuelle

REVUE BIMENSUELLE

QUESTIONS RELIGIEUSES



Billet de Christianus

L'A. C. J. F. a cinquante ans

La petite graine semée par Albert de Mun, avec le concours de R. de Roquefeuil et de ses jeunes amis, un samedi du mois de février 1886, est devenue un grand arbre qui s'est ramifié, sous la poussée d'une sève qui n'a jamais été si généreuse et si riche de vie.

Février 1886 ! A l'un de ceux qui atteignaient à cette époque l'âge d'homme, qu'on veuille bien permettre un souvenir personnel. C'est dans la chapelle privée de Mgr de Ségur qu'Albert de Mun voulut que fût scellée devant l'autel la nouvelle alliance de la jeunesse catholique française. Et j'imagine combien cette cérémonie fut émouvante. Le célèbre prélat était depuis longtemps frappé de cécité. Un des tableaux lointains de mon enfance est la messe que je lui ai servie, dans un collège parisien situé près du parc Monceau. Je revois dans ma pensée le doux visage aux yeux éteints du saint aveugle, et ses fines mains dont un assistant guidait le tâtonnement sur la nappe de l'autel. Ce sont ces mains qui ont béni le berceau de l'A.C.J.F., et l'on voit que cette bénédiction lui a porté bonheur.

Après un demi-siècle, où elle a grandi sous le regard maternel de l'Église, fière de ses premiers pas et de sa croissance rapide, on conçoit mal l'audace d'une pensée qui voulait associer, dans un mouvement national, l'activité religieuse, sociale et civique, des jeunes catholiques français. Personne auparavant n'en avait eu l'idée et il n'est pas sûr qu'elle n'eût pas été jugée téméraire. N'allait-elle pas contrarier les justes intérêts de la paroisse et du diocèse ? Et comment, hors de ces cadres fondamentaux de l'Église, rassembler des adhérents qui devaient en demeurer l'honneur et le soutien ? Comment les passionner pour une tâche d'apostolat religieux, obtenir d'eux la discipline de leur enthou-

siasme et, parmi les récréations de leur âge, la constance d'un effet sollicité de toutes parts ?

L'A.C.J.F. a suivi le conseil du poëte :

S'appuyer sur l'obstacle et s'élancer plus loin.

En vivant ardemment et puissamment, elle a fourni la preuve de son utilité, elle a fait tomber les craintes et désarmé les critiques.

*
* *

Toutes les craintes, d'ailleurs, n'étaient pas sans fondement. L'activité de la nouvelle association s'étendait à la fois, nous venons de le rappeler, sur le terrain religieux, sur le terrain social et sur le terrain civique. Les risques n'ont pas été petits, et il faut dire comme elle a montré de sagesse en les écartant.

La France est le pays du monde où la lutte des idées emprunte les formes les plus vives. C'est son honneur et son péril. L'étranger s'étonne souvent de l'âpreté de nos disputes, et l'Église elle-même trouve sans doute, à certaines heures, un peu trépidants ces Français qui ne mettent pas de borne à leur curiosité intellectuelle, qui soulèvent des questions brûlantes et qui s'ouvrent avidement aux recherches de « l'esprit » derrière l'apparente immobilité de la « lettre ». L'A.C.J.F. a traversé sans broncher la période du modernisme, où d'autres, près d'elle, furent moins prudents et moins éclairés. Son attitude doctrinale ne laisse place à aucun reproche. Plus tard, elle a su préserver la fraîcheur et l'élan de son patriotisme contre la fièvre mauvaise du nationalisme « immodéré ». Son zèle pour la défense religieuse n'a pas été moins averti. Dans tous les endroits menacés, elle a jeté le poids de sa résistance et d'une ingénieuse offensive, sans tomber dans la confusion, toujours tentante, de l'opposition aux lois injustes et de l'opposition aux pouvoirs établis. Sa piété, maintenue au premier plan, a conservé son caractère de courageuse affirmation, évitant d'être absorbée par l'action qu'il lui appartient au contraire d'éperonner et de gouverner.

La position prise par l'A.C.J.F. dans le domaine des questions et des initiatives sociales est une des plus connues. On

peut dire, sans exagérer, que ses membres ont été les soldats de l'action sociale telle que le catholicisme l'exige. Elle a toujours marché dans la direction indiquée par la Papauté et, ce que l'on ignore trop souvent, c'est que ce ne fut pas sans mérite. L'association était née et s'était développée parmi les membres de la société pourvus d'une aisance bourgeoise. Ce milieu s'est montré le moins accueillant aux enseignements pontificaux. L'autorité d'Albert de Mun, qui avait été un des bons ouvriers des travaux préparatoires à l'Encyclique Rerum Novarum, *ne parvint que lentement à changer les esprits de ses disciples et à tourner leurs cœurs. C'est sous la présidence d'Henri Bazire qu'un coup de barre orienta définitivement la nef hésitante vers l'horizon montré par le fondateur. « Sociaux parce que catholiques », cela devait aller sans dire. Cela est allé encore mieux en le disant.*

Un autre danger a été écarté. L'association parut d'abord réservée, sinon en droit, du moins en fait, aux classes aisées et paysannes. Il eût été contraire à l'esprit de l'Église, et d'ailleurs à la volonté des initiateurs, de perpétuer une apparence qui faussait la ligne. Le congrès fédéral de 1899 fit appel aux ouvriers. Qui eût rêvé ce jour-là au destin prodigieux de la J.O.C. !

Mais ces jeunes gens ne pouvaient rester sourds aux bruits du forum et de la rue. La rumeur politique ne les a jamais trouvés insensibles. Les partis ont besoin de leur effervescence et de leurs illusions. Il y avait là un péril certain, et d'autant plus grand qu'à cette occasion la famille n'est pas toujours bonne conseillère. D'autre part, il est aussi essentiel de les préparer à leur rôle dans la cité que de les garder d'un engagement prématuré dans ses affaires. N'est-il pas vrai que de la formation civique à la bataille politique la pente est glissante ? Et voilà un des grands mérites de l'Association. Elle a réussi à sauver, dans la pensée de ses membres, la primauté du service de Dieu et l'excellence fondamentale du travail en profondeur sur les esprits. Elle a résisté aux appels séduisants ou comminatoires de la politique sans morale et de l'agitation tumultueuse dans la rue.

En face de la force qui s'enivre de son succès, la Croix de Malte de l'A.C.J.F., fidèlement, est demeurée le symbole de la vertu de force.

CHRISTIANUS.

La Mennais ultramontain

De l'action et de la pensée mennaisienne on connaît surtout deux moments; l'un est marqué par la publication de l'*Essai sur l'Indifférence*, l'autre par le grand effort de l'*Avenir*. Mais entre 1825 et 1830 s'étend, dans la vie de La Mennais, une période mal étudiée et cependant pleine d'intérêt. La Mennais est encore, à cette date, le lutteur chrétien de 1817, le prêtre passionné pour sa foi, le catholique le plus ardemment soumis à l'Église; et ce qui, pendant ces cinq années, le préoccupe avant tout, c'est le problème du comportement des chrétiens au sein de la société civile.

Jadis, il a frappé ce grand coup retentissant de l'*Essai sur l'Indifférence*; « c'est Pascal ressuscité! » disait Lamartine. Au milieu d'un monde endormi, ce livre, comme un cri fougueux de vérité et d'espérance ; Dieu qu'on oubliait et dont « ce petit prêtre breton » rappelait avec tant de force la présence et les commandements. Eaux vives surgissant sur le sol de France.

La Mennais maintenant s'attache à rendre sensible aux esprits les exigences du christianisme pour l'homme engagé dans le temporel. Il interroge la cité, examine la condition qu'on a faite aux catholiques, et se trouble à voir, tout autour de lui, décroître, d'année en année davantage, dans les profondeurs de la nation, cette foi qu'il s'est donné mission de défendre et d'exalter, et dont les peuples se détournent. Quel démenti mystérieux semblent donc recevoir les promesses divines ? Le chris-

tianisme a fait la société moderne ; et voici que cette société se dissout. Mais elle meurt justement d'être infidèle. Les chrétiens n'ont-ils pas leur part — la plus lourde peut-être — de responsabilité dans ce désordre grandissant, dans ce retour aux ténèbres d'avant le Christ ? Tiédeurs, lâchetés, aveuglements, refus d'obéir à la logique de leurs croyances, délaissement de leur mission...

Ce sont ces problèmes, c'est ce drame que La Mennais, à partir de 1825, place au premier plan de ses préoccupations. Sur ces sujets graves, il écrit trois livres : en 1825-1826, il publie *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*; en 1829, *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église*; la même année et l'année suivante, il travaille à un ouvrage qu'il intitule : *Des maux de l'Église et de la société et des moyens d'y remédier.* Cet ouvrage demeura inachevé; ce qui en était rédigé ne paraîtra qu'en 1836 dans *Les affaires de Rome.*

*
* *

Opportunément, La Mennais rappelle d'abord la doctrine catholique de la souveraineté, doctrine si parfaitement claire et si parfaitement oubliée qu'il était urgent de lui restituer son plein relief.

Le pouvoir civil « est essentiellement, selon l'expression de l'apôtre, le ministre de Dieu pour le bien [*Rom.*, XIII, 4]. On ne saurait s'en former une autre notion » (*De la religion,* p. 105) (1). C'était là le sens de la formule

(1) Nous indiquerons, pour le livre *De la religion...* (2e partie), les références à la première édition, 1826. Pour le livre *Des progrès...*, et pour les fragments du livre *Des maux...*, c'est à l'édition des Œuvres complètes (1836-1837), tomes IX et XII, que nous renvoyons.

capitale : *Omnis potestas a Deo.* « Quel droit, en effet, l'homme possède-t-il naturellement sur l'homme ? » (*Des progrès*, p. 26.) Aucun; mais l'homme qui détient de fait la souveraineté n'est en cela qu'un délégué de Dieu. Toute sa puissance lui est, pour ainsi dire, extrinsèque. Cette puissance n'est pas *de* lui, n'est pas à lui; il ne la possède point comme un privilège dont il lui est loisible d'user à sa guise. Non point *uti et abuti*, mais *uti ad finem* (2).

« La puissance est ordonnée pour une fin, qui est la conservation de la société par le règne de la justice », autrement dit « de la loi divine » (*Relig.*, p. 105). La souveraineté est donc « assujettie dans son exercice à la loi donnée primitivement au genre humain » (*Ibid.*, p. 107). Le pouvoir, en tant qu'il emprunte son autorité à sa mission providentielle, « implique toujours l'idée de droit, et d'un droit divin »; et c'est, ajoute La Mennais, « ce qui le distingue de la force qui, toute matérielle et dès lors incapable de constituer un droit, ne peut par conséquent être une vraie puissance, une vraie souveraineté » (*Ibid.*, p. 106).

Cela posé, il apparaît, en conséquence, que « la soumission du peuple au prince a pour condition la soumission du prince à Dieu et à sa loi ». La souveraineté temporelle n'étant jamais qu'une « souveraineté subalterne et dérivée » et « ne possédant dès lors qu'un droit conditionnel », sa puissance est « légitime » quand elle suit la loi divine et gouverne « suivant la raison, la vérité, la

(1) *Rom.*, ibid. Cf. également *Marc*, x, 42-44 : « Vous savez que ceux qui paraissent posséder le pouvoir, chez les Gentils, dominent sur eux, et leurs princes ont puissance sur leurs personnes. Or, il n'en sera pas ainsi parmi vous, mais quiconque voudra s'élever au-dessus des autres sera votre serviteur, et quiconque voudra être le premier parmi vous sera le serviteur de tous. »

justice »; elle est « illégitime » et « sans autorité quand elle les viole » (*Progrès*, p. 14).

L'Église, fondatrice et gardienne de la société chrétienne, a donc le droit imprescriptible de dire aux princes : « Si vous refusez d'obéir à Dieu, vous ne pouvez user du privilège de celui dont vous méprisez les commandements (1). » Il s'agit pour elle « de défendre l'existence de la société contre les passions du souverain » lorsqu'il en viole « la loi première et fondamentale » (*Relig.*, p. 117). Elle veille particulièrement à ce que le souverain n'oublie point son devoir envers les pauvres, et le Concile de Trente prévoit l'anathème « contre les usurpateurs des biens des pauvres, de quelque dignité que soient ces usurpateurs, même impériale ou royale (2) ».

Ainsi l'Église, qui procure aux souverains, de la part des peuples, l'obéissance la plus parfaite lorsque le souverain est véritablement ce qu'il doit être, assure en même temps aux peuples sa protection contre l'arbitraire d'un pouvoir qui voudrait se délier des obligations par où se constitue son droit d'autorité, et qui prétendrait substituer le despotisme et son bon plaisir à la souveraineté et ses hauts devoirs. Et cela est si vrai, comme La Mennais le rappelle, qu'une des règles de l'Index frappe tout spécialement les livres « propres à favoriser la tyrannie politique et ce qu'on appelle raison d'État (3) ».

On a assisté en France, et grâce à la complicité des

(1) « *Si Deo non deferas, non potes ejus uti privilegio cujus jura contemnis* » (Lettre du Pape saint Symmaque à l'empereur Anastase). Ap. Labbe, t. IV, col. 1292. Paris, 1671.

(2) *Concil. Trident.*, sess. XXII, cap. XI.

(3) « *Item quae ex gentilium placitis, moribus, exemplis, tyrannicam politicam favent, et quam falso vocant rationem status, ab evangelica et christiana lege abhorrentem inducant, deleantur.* » (*Regulae et observationes in Indicem librorum prohibitorum. De correctione*, § II.)

« légistes » principalement, à une évasion consciente et décidée du pouvoir civil hors des obligations morales qui lui constituaient jusqu'alors, dans la société chrétienne, sa véritable légitimité. « Louis XIV proclama solennellement cette séparation [de la puissance civile et de la loi morale] et fit ainsi du despotisme la loi fondamentale de l'État. Il ramena, sous ce rapport, la société, détruite dans sa base, au point où le christianisme l'avait trouvée » (*Progrès,* p. 5) (1).

Dès lors que la souveraineté prétend trouver en elle-même sa justification et sa loi, dès lors que « le système de l'intérêt a remplacé le règne du droit » (*Relig.,* p. 128), « le pouvoir n'est plus que la force, et l'obéissance que la servitude » (*Progrès,* p. 2). « Les princes furent sans frein et les peuples sans protection » (*Relig.,* p. 46). Le pouvoir temporel ayant substitué « la force au droit » dans la conduite des choses humaines, « cette révolution funeste... l'a placé dans un état de guerre constant avec les lois naturelles et indestructibles de l'ordre social et avec les peuples qui ne sauraient supporter le joug de l'homme depuis qu'ils ont été affranchis par Jésus-Christ » (*Progrès,* p. 180).

En face d'un pareil pouvoir, l'Église proclame qu'il « a cessé d'être *légitime,* selon le sens chrétien du mot, pour devenir simplement *légal* » (*Ibid.,* p. 79). La « force temporelle », n'assignant à son action d'autre fin que son intérêt propre, « cesse évidemment d'être le ministre de Dieu, c'est-à-dire qu'elle cesse d'être souveraine ».

(1) Et La Mennais cite ces lignes de la « Lettre à Louis XIV », de Fénelon : « Depuis environ trente ans, vos principaux ministres ont ébranlé et renversé presque toutes les anciennes maximes de l'Etat pour faire monter au comble votre autorité... On n'a plus parlé de l'Etat ni des règles, on n'a parlé que du Roi et de son bon plaisir. »

Au prince qui trahit sa mission, l'Église alors n'ôte point la souveraineté; « elle déclare seulement que cette souveraineté n'existe plus; elle résout, pour les sujets, un cas de conscience » (Lettre à Mme de Senft, 11 avril 1829).

Vouloir régner et se faire obéir sans accepter de se soumettre aux conditions mêmes qui confèrent au pouvoir les raisons d'obtenir l'obéissance, c'est instaurer, au sein de la société, un scandale et un désordre permanent; c'est prendre parti pour un monde où l'intérêt est le seul maître, où « la cupidité est toute l'âme » (*Relig.*, p. 210) ; c'est, proprement, dissoudre la société, car « l'accroissement des richesses, le progrès des jouissances ne créent entre les hommes aucun lien réel, et un bazar n'est pas une cité » (*Ibid.*, p. 191). « Point de chimère plus vaine que celle d'un ordre purement matériel » (*Progrès,* p. 18). Cet ordre-là n'est point l'ordre, c'est, littéralement, le « désordre établi » (*Ibid.*, p. 76).

On le voit en particulier sur le plan social et international. Alors que l'Église, par la voix de Bossuet, enseigne que les riches sont et ne doivent être que des « dispensateurs » et les « intendants des pauvres », alors que le christianisme « n'abaisse point le malheur, ne mendie pas en son nom, mais ordonne de payer le tribut à la souveraineté de l'indigence, et apprend aux rois même à la servir à genoux » (*Relig.,* p. 229), le monde où règne la force organise une « tyrannie industrielle qui, pour assouvir sa cupidité, a réduit, ce n'est pas trop dire, à un esclavage réel une partie de la population » (*Progrès,* p. 23). « Quand on vient à penser à certaines existences, écrit La Mennais à la comtesse de Senft en 1830 (22 janvier), il se présente à l'esprit d'étranges idées, et l'on admire comment il se fait que la société subsiste. Sur cent personnes, il y en a quatre-vingt-quatre qui ne laissent pas, après elles, de quoi se faire enterrer, et dans le

nombre il s'en trouve qui ne sauraient parvenir à mettre, entre elles et la mort, un fagot et un morceau de pain. »

Quant aux rapports des États entre eux, ce fut, là aussi, l'installation de l'anarchie. « Considérée sous le point de vue politique, l'action du christianisme tendait à tout ramener à l'unité, à coordonner les nations, comme les membres d'une seule famille, dans un système de fraternité... et à établir la prééminence du droit sur les intérêts, en substituant partout la justice à la force » (*Relig.*, p. 39). Lorsque les princes eurent rejeté, en fait, toute loi limitative de leurs convoitises, on « réduisit en théorie le brigandage, la perfidie, la trahison, l'assassinat, et Machiavel fut le législateur de cette société de souverains qui se déclaraient indépendants de Dieu. Le *Livre du Prince* commenté par les passions remplaça l'Évangile commenté par les Pontifes » (*Ibid.*, p. 46). Et, jetant les yeux sur l'histoire de l'Europe depuis l'éclatement de la chrétienté, La Mennais poursuivait : « On avait proclamé le règne de la force, on lui demanda une garantie contre elle-même; de là le système de balance entre les États, balance chimérique dérangée toujours et toujours cherchée... Les nations, divisées par leurs intérêts, seules lois qu'elles reconnussent en tant que nations, n'ont aucun lien commun, et au lieu de former entre elles une société véritable, vivent à l'égard les unes des autres dans un état d'indépendance sauvage » (*Ibid.*, pp. 47 et 49).

En résumé : « La souveraineté, affranchie du pouvoir spirituel, défenseur suprême de la justice et des droits de l'humanité, affranchie même de toute doctrine et de tout devoir, puisqu'elle seule créait les devoirs et déterminait les doctrines, n'a eu désormais et n'a pu avoir, au dedans comme au dehors, d'autre règle de conduite, d'autre principe de gouvernement que l'intérêt, c'est-à-dire

que chaque peuple s'est trouvé, suivant l'expression de Rousseau, dans un état naturel de guerre avec tous les autres, et le souverain, pour la même raison, dans un état naturel de guerre avec les sujets; de sorte que, naturellement, il ne saurait exister que de courtes trêves entre les peuples, et des trêves non moins courtes entre les sujets et le souverain. La fatigue, le besoin de repos, pour ranimer leurs forces et pour panser leurs blessures, séparent un moment les combattants, et bientôt après recommence la lutte interminable... La société humaine, séparée de son principe de vie, se dissout comme un cadavre » (*Ibid.*, pp. 208 et 215).

*
* *

Dans un pareil système, « rien n'est plus indifférent » à l'État que les croyances métaphysiques de ses sujets (*Relig.*, p. 8). Mais on a vu se développer, sous la Monarchie comme sous l'Empire, une étrange entreprise : « le pouvoir, sans foi en tant que pouvoir, mais convaincu de la nécessité d'une religion quelconque pour affermir son autorité et obtenir l'obéissance, [a voulu] en même temps deux choses : une loi supposée divine, qui oblige les sujets et ne l'oblige pas lui-même, une Église qui commande au peuple et à laquelle il commande, [lui, pouvoir civil], souverainement » (*Progrès*, p. 95). L'Église, « dont l'existence seule proteste sans interruption contre tout pouvoir arbitraire », doit donc, « nécessairement, à cause de cela », être en butte aux tentatives de l'État qui va « s'efforcer de l'asservir » (*Relig.*, p. 180).

C'est exactement le spectacle qu'offrit l'attitude de Louis XIV en face de la Papauté, de Louis XV à l'égard des Jésuites, de la Restauration envers l'Église de France. Louis XIV provoqua la fameuse Déclaration de

1682, laquelle fut « improuvée, cassée, annulée » par le Pape Alexandre VIII, le 4 août 1690. Louis XV chassa les Jésuites; quant à la Restauration, La Mennais n'a pas de peine à montrer quelle volonté, tantôt sourde, tantôt cynique, de domination elle manifeste à l'égard de l'Église. L'État prétend contraindre les évêques à soumettre à sa censure, avant de les publier, leurs lettres pastorales et leurs mandements; la religion, dont l'État entend faire « une simple branche de l'administration civile » (*Relig.*, p. 8), « reçoit un permis de séjour, et, par surcroît de grâce, on l'admet à une solde provisoire... Ses ministres [sont des] salariés de l'administration, et des salariés du dernier rang » (*Ibid.*, p. 225). « M. le Nonce ayant eu la témérité d'écrire aux évêques pour leur notifier la mort de Pie VII, l'avènement de Léon XII, et à cette occasion leur demander des prières, M. le Ministre des Affaires Étrangères, alarmé d'une si dangereuse démarche, se hâta d'avertir les évêques que l'envoyé du Siège apostolique ne devait communiquer à eux que par son intermédiaire. Ainsi ce souhait de paix qui, par toute la terre, accompagne et bénit le trépas du chrétien, le Père commun ne peut, en France, l'obtenir de ses enfants que par la permission d'un secrétaire d'État; et, grâce aux libertés qu'on nous vante, la religion y est réduite à négocier diplomatiquement quelques prières pour ses Pontifes » (*Ibid.*, p. 27). Par-dessus tout, les Ordonnances de juin 1828 vinrent mettre les Jésuites hors du droit commun pour leur interdire l'enseignement et confirmer contre leur Ordre les décrets de Louis XV, tandis que le gouvernement assujettissait les séminaires à l'Université, toujours pourvu de ce monopole issu de la tyrannie impériale, et s'arrogeait le droit de fixer à tel chiffre, qu'il serait interdit de dépasser, le nombre des jeunes gens qui voudraient se vouer à la vie sacerdotale.

L'officiel *Messager des Chambres*, du 19 juin 1828, affichait même une ironie hautaine à l'égard des catholiques qui s'insurgeaient contre ces dispositions oppressives, et ricanait sur « l'hypocrisie et le ridicule » de ceux qui « crient à la persécution de l'Église sous les Bourbons, avec le roi très chrétien, avec un banc d'évêques à la Chambre haute, avec les solennités publiques d'un culte dominant, avec une liste civile des autels ». — Ces paroles, où il n'était pas difficile d'apercevoir un secret mépris et un outrage à peine masqué, La Mennais n'omettait pas de les souligner et de les retenir : « Il serait temps, ce semble, affirmait-il avec force, qu'on cessât ou d'opprimer l'Église ou de vanter la protection qu'on lui accorde » (*Relig.*, p. 21).

Le plus grave n'était pas que l'État, désormais sans âme, et pour ainsi dire entraîné par son poids, cherchât à tenir l'Église en servitude; le scandale, c'était qu'il ait pu trouver, dans le clergé lui-même, des faiblesses, des complaisances, des lâchetés ou des simonies pour appuyer ses entreprises d'asservissement de la société spirituelle.

La tragique responsabilité du gallicanisme, La Mennais, dans ses trois ouvrages, la met énergiquement en lumière. De la formule essentielle : *omnis potestas a Deo,* les gallicans avaient donné une interprétation toute nouvelle, véritable contresens et véritable trahison. Il ne s'agissait plus pour eux de ceci, que toute puissance doit être un service, qu'elle ne tire que de Dieu et de son obéissance à ses lois son privilège de souveraineté, qu'elle n'a droit au commandement que dans la mesure où elle-même obéit aux prescriptions de la justice éternelle, — mais il s'agissait maintenant d'une affirmation posée face aux sujets, et sans contre-partie obligatoire pour l'État, que toute puissance doit être obéie, dans

tous les cas, et quel que soit son comportement, à l'égal de Dieu même. Les quatre articles de 1682 établissaient ainsi « à l'égard des peuples un despotisme illimité » (*Relig.*, p. 131). On le vit bien au XVIIIe siècle; dans la trop célèbre parole du duc de Villeroi au jeune Louis XV, avec ce geste qui lui montrait la foule : « Sire, tout cela est à vous », la criminelle flagornerie gallicane avait sa part de culpabilité; « vers la fin de la monarchie, déclare La Mennais, le pouvoir humain était devenu, grâce au gallicanisme, l'objet d'une réelle idolâtrie » (*Progrès*, p. 40).

S'attaquant à cette prérogative évidente de l'Église de déclarer moralement déchu de sa souveraineté tout pouvoir qui cesse d'être fidèle à ses fins propres, le gallicanisme de la Restauration, par la plume de Mgr Frayssinous, évêque d'Hermopolis, publiait une déclaration péremptoire, où passait une menace de schisme : « Nous refusons non seulement au Pape, mais à l'Église universelle, aux conciles œcuméniques, le pouvoir de déposséder un souverain, sous quelque prétexte que ce soit, fût-il tyran, hérétique, persécuteur, impie » (Extrait des *Vrais principes de l'Église gallicane,* par M. D. Frayssinous, 3e éd., 1826, p. 71). Ainsi, disait La Mennais en citant ces lignes redoutables, de par l'Église gallicane, « à quelque degré que le pouvoir opprimât le peuple, le peuple, éternellement, serait tenu de souffrir l'oppression, par l'ordre de Dieu » (*Progrès*, p. 36).

Les gallicans voulaient distendre jusqu'à les briser les liens qui unissaient l'Église de France à la Papauté, et, sous couleur d'assurer les « libertés » du catholicisme français, remettre en fait la conscience des chrétiens entre les mains du pouvoir civil. « C'est toujours le cri des Juifs, écrivait La Mennais : *non habemus regem, nisi Caesarem !* » (*Relig.*, p. 129). Et il montrait le gallica-

nisme « travaillant ardemment à fabriquer, sous le nom de catholicisme, je ne sais quelle religion de flatterie et de servitude, digne d'être offerte en présent au prince » (*Des maux de l'Église,* p. 263). « La servitude est le partage de toute Église nationale, et la première condition de son existence » (*Relig.,* p. 233). A la veille de la Révolution de 1789, comme, de nouveau, à la veille de la Révolution de Juillet, le clergé gallican, « vendu au pouvoir, favorisant ses usurpations pour se ménager ses faveurs, en était devenu peu à peu l'instrument servile » (*Des maux,* p. 257). N'oublions pas que les Ordonnances oppressives de 1828 étaient l'œuvre à la fois d'un évêque : Feutrier, et d'un adepte de la Congrégation : Vatimesnil.



La désaffection croissante des Français à l'égard du catholicisme, ce déclin de la foi dans les masses, cette effrayante apostasie que chacun en France constatait sous la Restauration, La Mennais en discernait une des causes déterminantes, et la principale sans doute, dans l'action, précisément, du gallicanisme. Et il écrivait en 1829 : « Comme le gallicanisme établissait l'arbitraire au nom de la religion, presque tous ceux que travaillait le besoin de la liberté, voyant à tort dans la religion l'alliée naturelle du despotisme, se séparèrent d'elle avec haine et fondèrent sur sa destruction l'espérance d'un ordre social meilleur » (*Progrès,* p. 42). Tout homme éprouve, au fond de son cœur, l'appel de la justice, et il se trouble et se révolte à découvrir, lui barrant la route, ceux qu'il se fût attendu à trouver les plus prompts à le secourir. « Plus l'obstacle qu'il rencontre est saint en soi, plus il s'en indigne; il se rue sur lui avec une fureur qu'excite

le contraste entre cette sainteté même et ce qu'il y a de divin aussi dans la puissance interne par lequel il se sent dominé » (*Des maux*, p. 195). Et La Mennais d'analyser, avec une rare pénétration, ce sentiment « d'étonnement » et d' « angoisse » de l'être qui, ne pouvant comprendre « cette apparente opposition de Dieu à Dieu », s'égare, entre en démence, et finit par « briser l'autel » sur lequel il voulait s'appuyer. Quand le prêtre trahit l'esprit qui devait être le sien, « il devient d'autant plus odieux qu'on avait de sa mission une idée plus haute » (*Des maux*, p. 196).

Le *Mémoire*, presque entièrement rédigé par Lacordaire, et qui fut remis à Grégoire XVI par les rédacteurs de *L'Avenir* en février 1832, reviendra sur cet examen attentif et loyal de l'antichristianisme des masses populaires en 1830. « Si..., se bornant à revendiquer son indépendance légitime, la nation n'eût jamais vu en lui que le représentant de Dieu et le protecteur naturel des droits de la conscience, le clergé eût acquis le respect de tous. » Rares, disait La Mennais, sont ceux « qui haïssent la vérité comme vérité, le bien comme bien » (*Des maux*, p. 195) (1).

(1) Le *Mémoire* à Grégoire XVI citait plusieurs faits significatifs empruntés aux violences anticatholiques dont la France venait d'être le théâtre. « Ces actes de violence achevèrent la démonstration d'une vérité capitale : c'est que la religion n'était pas haïe pour elle-même, mais pour son alliance avec le pouvoir; d'un bout de la France à l'autre, presque sans aucune exception, les sacrilèges eurent le caractère de représailles politiques. » Ainsi le saccage du palais de Mgr de Quélen fut la conséquence directe de ses propos de juillet 1830 (un discours et un mandement), qui saluaient d'avance les victoires du roi sur l'opposition libérale et le conviaient à recourir aux méthodes de force ; ainsi la bagarre de Saint-Germain-l'Auxerrois, survenant lorsqu'on eut suspendu au catafalque, après un service pour l'âme du duc de Berry, un portrait du duc de Bordeaux, Henri V; ainsi les croix de mission abattues parce

Que faire donc? La Mennais est-il ce théocrate que représentaient en lui Chateaubriand, Lamartine, tant d'évêques amis du gallicanisme? Dès 1826, dans son livre *De la religion*, il avait soin de préciser que la destinée de l'Église « n'est point de gouverner la terre avec un de ces sceptres que le temps brise » (p. 10). Le prince, disait-il, « possède dans son royaume la plénitude de l'autorité temporelle »; l'Église enseigne seulement que « cette autorité n'est pas sans règle », qu'elle « n'est pas indépendante d'une loi supérieure, sans quoi elle serait dépourvue de droit » (*Ibid.*, p. 255).

Ce qu'il réclame des chrétiens, c'est d'abord qu'ils cessent d'accepter que l'on ne voie « en eux qu'une masse inerte, née pour subir le joug qu'on voudra lui imposer » (*Progrès*, p. IX); c'est qu'ensuite ils séparent leur cause de celle d'un pouvoir qui ne feint d'honorer leur foi que pour en utiliser la puissance à ses fins tout humaines. « Le plus pressant devoir du clergé, dans les circonstances présentes, est de s'isoler complètement d'une société politique athée » (*Ibid.*, p. 188). D'ailleurs, affirmait La Mennais, « la plus simple réflexion suffit pour faire comprendre que l'état présent ne saurait durer, que nous marchons vers une catastrophe » (*Ibid.*, p. 74). Il s'épouvante de voir des princes de l'Église lancer des mandements politiques pour préparer de « bonnes élections », en juin 1830; en vérité, écrit-il au comte de Senft (16 juin 1830), « ils semblent avoir juré d'ensevelir, sous le trône chancelant de la tyrannie qui les écrase, les derniers restes du christianisme en France ». Dès 1826, il s'écriait déjà, pour sauver la foi chrétienne : « Séparez-la donc de ce qui tombe! » (*Relig.*, p. 236). A présent (1829) il

qu'elles portaient à leurs extrémités des fleurs de lys, « tandis que la croix ancienne, la croix sans emblèmes étrangers, ne fut l'objet d'aucune insulte ».

se fait plus pressant encore parce que l'heure approche, que les aveugles seuls ne voient pas ; « s'allier au pouvoir », aujourd'hui, « ce serait s'appuyer sur ce que nulle puissance mortelle ne saurait désormais soutenir » (*Progrès*, p. 181). « Sortez donc, sortez de la maison de servitude! Brisez les fers qui vous dégradent! Rentrez, par une volonté généreuse, en possession de la liberté que le Christ vous a acquise de son sang » (*Ibid.*, p. 197).

La Restauration, cette sinistre duperie pour l'Église, est condamnée à mort. La Mennais le constate, et l'annonce à voix haute, sans haine, mais sans tristesse; et il cite les paroles de Jérémie (XV) : « Que ceux qui doivent aller à la mort aillent à la mort ; que ceux qui doivent tomber sous le glaive tombent sous le glaive » (*Progrès*, p. 196).

Les chrétiens, les prêtres en particulier, se doivent de garder, en tant que tels, la neutralité dans le bouleversement politique qui se prépare : « Le christianisme, déclare nettement La Mennais, dans les grandes révolutions qui bouleversent les États dont il a cessé d'être le principe constitutif, n'agit jamais pour renverser ce qu'il y a même de plus opposé à son essence. Il se tient, pour ainsi dire, en dehors du mouvement, et Dieu arrive à ses fins par des voies différentes » (*Progrès*, p. 71) (1). C'est « l'erreur » que Dieu « charge d'accomplir les destructions nécessaires » (*Ibid.*, p. 72). Les partis révolutionnaires, les libéraux jacobins, représentent cette erreur providentiellement active au sein de la société civile.

(1) A ce propos, La Mennais ajoute une remarque fort importante : même à l'égard d'un pouvoir infidèle à sa mission, le chrétien « ne laisse pas de lui devoir une véritable soumission en tant qu'il maintient encore un ordre partiel dans la société; car cet ordre dérive originairement de Dieu... et la force, en soi dépourvue de droit, devient alors occasionnellement son ministre » (*Progrès*, p. 72).

« S'allier au libéralisme, tant qu'il restera sous l'influence des théories qui l'égarent maintenant, ce serait s'allier à l'anarchie même, qui n'a de force que pour dissoudre » (*Ibid.*, p. 181). Mais, ajoute-t-il, « c'est se méprendre sur le faux libéralisme que de ne pas voir dans son action, mauvaise en soi, un moyen dont se sert la Providence pour accomplir une certaine portion de l'œuvre qu'elle prépare, comme elle se servit des Barbares pour renverser le vieil édifice de l'empire romain dont la destruction était nécessaire pour que le royaume de Jésus-Christ pût être fondé » (à Mme de Senft, 8 novembre 1831).

D'ailleurs, ce libéralisme jacobin avec lequel le chrétien ne saurait faire cause commune, entendons bien que la tâche qu'il est sur le point d'accomplir, cette révolution qu'il apporte, n'a rien en soi de criminel : « Renverser la souveraineté [telle qu'elle est devenue, en 1830], c'est renverser un ordre légal, et non pas un ordre divin » (*Progrès*, p. 72). « Quand le désordre, atteignant l'essence même du pouvoir, a envahi l'État entier », alors l'effort révolutionnaire s'ordonne dans une « loi de destruction indispensable pour préparer le renouvellement futur... C'est la tempête qui purifie l'air, c'est la fièvre qui sauve le malade » (*Ibid.*, p. 73). Déjà, en 1789, la Révolution éclata sur un pouvoir infidèle à sa loi, et par qui se perdait en France le sentiment chrétien : « Dieu eut pitié de la France; il ouvrit les trésors de sa miséricorde, et envoya la Révolution » (*Des maux*, p. 260).

Mais regardons encore plus avant ; interrogeons ce « faux libéralisme », ce libéralisme d'erreur, et nous apercevrons en lui une âme de vérité : « Dégagé de ses fausses théories et de leurs conséquences, le libéralisme est le sentiment qui, partout où règne la religion du

Christ, soulève une partie du peuple au nom de la liberté. Ce n'est autre chose que l'impuissance où toute nation chrétienne est de supporter un pouvoir purement humain, qui ne relève que de lui-même et n'a de règle que sa volonté. Jamais une pareille domination ne s'établira d'une manière durable sur ceux que la vérité, que Jésus-Christ a affranchis » (*Des Progrès,* p. 22). « Que veulent les libéraux ? demande encore La Mennais, dans le même ouvrage : la liberté, *c'est-à-dire une autorité qui les préserve de l'oppression d'un pouvoir sans règle,* en maintenant le règne de la justice qui n'est que le règne de Dieu » (*Ibid.,* p. 64).

En face d'un pouvoir qui s'appuie sur « un million de baïonnettes (1) destinées à défendre l'ordre », ou plutôt « le désordre » (*Des maux,* p. 282), les libéraux ont « un immense avantage de raison »; d'une part en ce qu'ils réclament seulement « l'exécution franche et loyale de la Charte jurée par le prince », d'autre part en ce qu'ayant « la force de la logique », ils ont aussi « la force des choses » (*Progrès,* p. 78). La société « ne peut se fixer dans l'état de désordre et de souffrance » qui est le sien. Le pouvoir ne s'est pas contenté de vouloir s'ériger en puissance de fait, indifférente à toute autre loi que celle de sa durée; il a, par son exemple, détruit les liens qui faisaient de la société une communauté ; il a jeté le masque et révélé sa haine contre une Église dont la doctrine le condamne parce qu'elle est l'Église de Dieu, et qu'il veut se passer de Dieu pour ne se reposer que sur sa force. Or « le monde aujourd'hui est travaillé par l'insurmontable besoin d'un ordre nouveau qu'il s'efforce de réaliser sans le connaître » (*Progrès,*

(1) Si le pouvoir « ne s'assied que sur des baïonnettes, elles l'empaleront », écrit La Mennais à Coriolis, le 24 décembre 1829.

p. 79). La volonté des peuples, « ce n'est pas le désordre, c'est un ordre nouveau », répète La Mennais à Mme de Senft, le 29 août 1833. — « Deux choses constituent la liberté : la légitimité du pouvoir et la conformité de son action avec la justice immuable... Quand donc le libéralisme demande la liberté, il demande l'ordre » (*Progrès,* p. 25).

Et tandis que serviteurs et bénéficiaires du désordre établi vont gémissant sur « la faiblesse de ceux qui gouvernent », et promènent « leurs infatigables espérances de tel homme à tel autre homme qui sauverait tout, croient-ils, si le pouvoir lui était confié » (*Progrès,* p. 83), le christianisme est là, trop bien compris des uns, qui le haïssent parce qu'ils y voient leur condamnation, méconnu des autres, parce qu' « au moins en apparence l'Église s'est pratiquement détachée des maximes où elle avait puisé à l'origine une vie si puissante ».

Quand le christianisme apparut sur la terre, « le titre de serviteur devint la définition même du pouvoir ; un monde nouveau naquit où affluèrent, comme en un refuge inespéré, toutes les souffrances, toutes les misères sociales, tout ce qui avait faim et soif de justice; et c'est ainsi que se dilata, si promptement, l'Église primitive, centre d'amour autour duquel se reconstitua l'humanité ». — Que les chrétiens d'aujourd'hui reprennent donc conscience de ce qu'ils sont; qu'ils recommencent la prédication de l'Évangile, qu'ils soient de nouveau « le sel de la terre » ; et les peuples dont la foi s'éteint « s'étonneront d'avoir cherché au loin, si vainement, avec tant de fatigue et de douleur, ce que le christianisme leur offrait de lui-même et qu'ils ne peuvent trouver qu'en lui seul : l'union de l'ordre et de la liberté » (*Progrès,* p. 42).

*
* *

Ce qu'il importe donc, avant toutes choses, que les chrétiens réclament et obtiennent, c'est l'indépendance à l'égard d'un pouvoir qui ne se reconnaît plus soumis à la loi de Dieu. « Plus, en demeurant libre, l'Église est séparée de ce qui passe avec le temps, plus elle acquiert de vigueur interne. » Du reste, « elle a constamment bien plus à craindre qu'à espérer des princes. Son véritable appui est dans la confiance des faibles qu'elle protège en maintenant la loi de justice ; leur amour, voilà sa puissance » (*Progrès,* p. 70).

Il faut ensuite que les chrétiens ne comptent que sur eux-mêmes, et sur l'Église dont ils sont les membres, et sur le Père commun, pour faire resplendir la vérité dont ils sont détenteurs. « Quand les croyances sont divisées, et que des opinions sans nombre ont succédé à l'antique foi, alors l'unité ne peut renaître qu'à la suite d'un libre combat » ; le mal, trop souvent, « le grand mal, est qu'on n'a pas foi à la puissance de la vérité; on croit à la violence de l'homme, et l'on ne croit point à la force de Dieu » (*Progrès,* pp. 67-68).

A cette tâche recommencée d'évangélisation du monde, il faut du temps pour se développer, de la patience, et du courage, et l'obstination de la certitude chez ceux qui veulent consacrer leur vie à tirer la lumière de dessous le boisseau : « On ne change point en quelques années l'esprit des peuples; c'est l'œuvre du temps; et jusqu'à ce que cet esprit ait changé, il est impossible que la société chrétienne renaisse ; elle est le fruit, non de la violence, mais de la conviction » (*Relig.,* p. 259).

L'œuvre des chrétiens dans le temporel, c'est de préparer « une vaste régénération fondée sur l'ordre et la liberté inséparablement unis » (*Progrès,* p. 180). « Quand un certain nombre d'hommes, saisissant fortement certaines vérités qui sont le fondement de l'ordre, se trouveront ainsi unis entre eux, alors existera le germe d'une société nouvelle » (au comte de Senft, 11 janvier 1829). Mais il faut que les chrétiens acceptent d'être ce que le nom qu'ils portent exige qu'ils soient; que leur foi soit en eux vivante et entière, et qu'ils en accueillent, aussi bien dans leur vie privée que dans leur vie sociale, les conséquences impérieuses; qu'ils ne soient point de ces timides ou de ces tièdes « qui avouent bien que 2 et 2 font 4, mais qui ne veulent pas, pour rien au monde, que 4 et 4 fassent 8 » (Au même, 28 mai 1829).

Hélas! disait La Mennais, « une partie du clergé manque de l'esprit de foi et ne sait plus ce que c'est que le prêtre... Mais la religion? — La religion est la messe que je dis, et qu'on me paie; le mariage que je bénis, et qu'on me paie; le baptême que j'administre, et qu'on me paie. Voilà comment ils entendent Dieu et les choses de Dieu! » (A Coriolis, 1er novembre 1830.) Que le chrétien ne soit donc point « cette espèce de machine qui va matériellement, mais qui, n'ayant elle-même aucune vie, n'en communique à rien » (au P. Ventura, 15 novembre 1832). Sera-t-il dit que la force de la conviction, qui emporte tout, n'appartiendra qu'à l'erreur et qu'à ce qui n'est vérité qu'à demi, tandis que s'endormiraient les enfants de Dieu, eux qui ont reçu les promesses éternelles? Les ennemis de l'Église s'en vont répétant : « La dominatrice des nations n'est plus; son temps est passé; elle le sent; elle a perdu la foi dans sa force »; et eux, poursuit La Mennais, « parce qu'ils ont foi dans

la leur, prévaudront, car tout est possible à celui qui croit » (à Mme de Senft, 5 juillet 1829).

A ses frères les catholiques, La Mennais adressait un appel où passaient toutes les forces de son âme : « Le monde est entre vos mains... Pour le sauver, que faut-il ? Une parole qui parte du pied de la croix » (*Progrès*, p. 196); c'est le chrétien qui, « fidèle ou infidèle à sa mission, fait les destins du monde » (*Des maux*, p. 197). « Dès que le catholicisme se montre tel qu'il est, tel qu'il fut dans les siècles de sa force et de sa grandeur, toutes les âmes se portent vers lui » (à Mme de Senft, 14 février 1831) (1). « Il faut que les catholiques refassent la société... La masse à soulever est énorme, mais le levier est assez fort » (à la même, 7 juin 1830).

Ce que La Mennais demande aux chrétiens, c'est d'être eux-mêmes seulement, de ne compromettre leur message avec aucune des trompeuses doctrines qui se partagent le monde; « il ne faut pas qu'ils se laissent entraîner à fonder quelque espoir de salut sur de petites combinaisons d'hommes et d'étroites vues du moment » (à Coriolis, 23 novembre 1829). Que leur témoignage soit sans mélange, autonome, tout pur, passionnément et uniquement chrétien ; et c'est assez, car il contient tout.

« A nulle époque, écrit-il encore en 1829, on ne prévit moins, et, cependant, à nulle époque il ne fut plus aisé de prévoir; mais on craint de lever les yeux, de peur de rencontrer ce qui consterne les esprits timides et fait

(1) Lorsque La Mennais et Lacordaire passèrent en cours d'assises, le 31 janvier 1831, et qu'ils furent acquittés après qu'on leur eût entendu défendre leur foi avec une magnifique ardeur de sincérité, des acclamations les entourèrent, et d'aucuns, bouleversés, leur demandaient : « Est-il bien vrai que ce soit là la religion catholique? » (Cf. *Mémoire* à Grégoire XVI, p. 71.)

palpiter de joie les âmes fortes : un grand devoir » (*Progrès*, p. 154). La mission du chrétien est rude, car le monde s'est déshabitué d'entendre sa voix, et les puissances du mal s'apprêteront à le déchirer. Mais qu'importe à qui se sent adossé à l'arbre invincible! Le 7 novembre 1828, à la comtesse de Senft, La Mennais écrit ces lignes admirables, où se lisent à la fois l'angoisse de l'homme, l'espérance et la certitude du chrétien : « Mon âme est triste, mais calme pourtant. Ce qui viendra, ce qui approche, on le touche avec la main, et involontairement on frissonne ; mais un peu au-delà, cette lumière soudaine, ce triomphe final, ce réveil de Dieu ! »

*
* *

Sera-t-il permis d'aborder à présent une question difficile, pleine aujourd'hui encore d'obscurité et de secrets ? Ce prêtre, cet ultramontain, cet apôtre, comment devint-il, en si peu de temps, l'apostat qui, à l'heure de sa mort, interdira à Jésus-Christ l'entrée de sa maison ?

Tous les textes que nous avons ici rassemblés datent de ces années mêmes où le pape Léon XII conservait dans son oratoire le portrait de La Mennais, et songeait à élever au cardinalat ce grand serviteur de l'Église. Bonald, dont la pensée politique était si profondément opposée à celle de l'auteur des *Progrès de la Révolution*, n'en reconnaissait pas moins que tout ce qu'avait écrit La Mennais sur les doctrines de la souveraineté n'était que l'exacte expression de la pensée de l'Église. Le gallicanisme avait obtenu, à Paris, la condamnation du livre *De la religion*; en 1829, toutes les chancelleries

européennes avaient multiplié les démarches auprès du Vatican pour provoquer un décret de l'Index contre l'ouvrage où La Mennais dénoncait le néo-paganisme des maîtres de la terre. Rome avait défendu et couvert ce livre chrétiennement inattaquable. Et pourtant, trois ans après, à peine, la rupture allait se produire, qui écarterait définitivement de l'Église celui qui avait tant combattu pour elle.

Il semble d'abord qu'il faille tenir compte d'un aspect du tempérament de La Mennais : cette démesure qui était en lui, cette sorte d'outrance et d'excès dont il se défendait mal et qui emportait souvent sa plume et son esprit au-delà des termes de l'équité. L'hyperbole lui était familière, non point comme un procédé de style, mais comme une infirmité de sa nature. Sa pensée ne semblait à l'aise que dans le superlatif, beaucoup moins, d'ailleurs, pour l'éloge que pour le blâme et la colère. Que les Ordonnances du 16 juin 1828 fussent singulièrement instructives sur les sentiments du pouvoir à l'égard de l'Église, certes; mais on peut trouver que La Mennais dépasse un peu la vérité quand il soutient qu'elles préparent aux catholiques de France « un esclavage tel qu'il n'en exista jamais d'égal dans le monde » (*Progrès*, p. x). Que le gallicanisme soit un non-sens et une faute lourde, et un attentat contre l'unité de l'Église, tout catholique sincère en tombera d'accord, mais sourira d'entendre La Mennais s'écrier : « L'Enfer n'a rien produit de plus ignoble » (à Mme de Senft, 4 juin 1829). Que trop d'évêques, sous Charles X, aient marqué une complaisance périlleuse aux entreprises du pouvoir civil, qu'il y ait eu de leur part, pour le moins, beaucoup de faiblesse, on n'en déplorera pas moins que La Mennais écrive sur « ces gens-là » que « tout ce qu'il y a de plus imbécile et de plus vil dans la race

humaine est au-dessus d'eux », et qu'ils répandent sur la France « un océan de boue » (à la même, 24 octobre 1828) (1).

Mais il y a plus : la devise même que La Mennais s'était choisie : *quod facis, fac citius,* marquait assez bien cette sorte d'impatience fiévreuse dont il était dévoré. Sa raison, cependant, lui montrait d'avance tout ce qu'il faudrait de temps et de labeur têtu pour que surgît, éclatante de nouveau sur le monde et la société civile, la lumière chrétienne. « Après la crise dont nous approchons, écrivait-il en 1829, le despotisme et l'anarchie continueront longtemps encore à se disputer l'empire... Si cette longue attente paraît pénible, si, au milieu de tant de désordres et de calamités, le chrétien, faible encore, sent au-dedans de soi-même comme une grande angoisse, qu'il se console en songeant que les desseins de la Providence sur les nations ne sauraient s'accomplir en un temps qui ait quelque proportion avec la vie humaine... » (*Progrès,* p. 86). Oubliant ces sages paroles, lorsqu'il eut engagé toutes ses forces dans sa grande tentative de *L'Avenir*, les résistances qu'il rencontra sur son chemin lui parurent monstrueuses et pour ainsi dire contre nature, et l'emportement de son âme le jeta dans ce désespoir contre lequel il avait en vain tenté de se prémunir.

Un glissement se produisait aussi, insensiblement, au centre même de sa doctrine. Cette liberté qu'il avait entrepris, dès 1826, de réclamer, pour l'Église, en face du pouvoir civil, il en venait peu à peu à lui donner un sens auquel il ne songeait pas d'abord, et qui s'écartait

(1) Selon La Mennais, la majorité de l'épiscopat français offrait, en 1828, l'image de l' « imbécillité parfaite dans toutes ses dimensions, et pour ainsi dire cubique » (A la même, 7 novembre 1828)

de l'orthodoxie. Ce n'était, originairement, au sein d'une société profondément divisée quant aux croyances philosophiques et religieuses des citoyens, que le droit commun revendiqué pour l'Église : liberté de fait accordée à toutes les confessions, pis-aller qui laisse à l'erreur les mêmes droits civils qu'à la vérité, en vue du bien de la paix; mais ce qui ne saurait être qu'une tolérance, une disposition tactique, La Mennais en faisait peu à peu une sorte de dogme, une thèse idéale, un principe essentiel du catholicisme. Faute d'établir les distinctions nécessaires entre la liberté de conscience entendue au sens moral, au sens philosophique, au sens politique, La Mennais s'engageait dans les voies les plus imprudentes; et, par ailleurs, ce libéralisme jacobin dont il avait nettement souligné en 1826, en 1829 encore, ce qu'il avait d'inconciliable, dans son « philosophisme », avec la doctrine même du christianisme, il cessait à présent de garder envers lui les réserves doctrinales les plus essentielles pour célébrer en lui une sorte de développement naturel et historique de l'Évangile. La République à laquelle il déclarait adhérer quant à lui dès 1830 (cf. sa lettre à Mme de Senft, du 6 août 1830), il n'en parlait point seulement comme d'un régime politique préférable, selon lui, à la monarchie; il allait, d'année en année, plus nettement, le représenter comme dérivé tout droit de l'enseignement de Jésus-Christ.

Sur un autre point encore La Mennais s'aventurait sans prudence. Réclamer une brusque et immédiate Séparation de l'Église et de l'État, demander à la Papauté d'abandonner, dans l'instant, son pouvoir temporel, c'était — et La Mennais le reconnaissait lui-même — réclamer, exiger presque, de l'Église, qu'elle se jetât dans « d'inextricables complications d'embarras et de

difficultés »; non seulement des persécutions viendraient sur elle de la part des souverains, non seulement elle perdrait une partie de ses biens, mais elle se verrait dépossédée de l'appui que lui prêtaient encore, « dans une certaine mesure », les gouvernements, et, sur de vastes terres, les fidèles risquaient d'être « sans pasteurs par suite des entraves apportées à l'éducation catholique »; pouvait-on « calculer l'effet que produirait sur eux l'habitude de vivre privés de l'enseignement et du culte catholique » ?

Mais le fond du drame, c'est dans le cœur même de La Mennais qu'il le faut chercher. A relire de près sa correspondance, on aperçoit trop bien, depuis 1828 environ, des signes tristes et menaçants. Une plainte apparaît, se précise, se renouvelle, un gémissement qui tourne à la colère : le monde marche, et Rome se tait. Quel silence sur cette cime d'où l'on attend les paroles de vie ! Charles X prononce ses Ordonnances de 1828, et Rome reste muette, puis laisse entendre qu'elle se résigne; et La Mennais de s'écrier, avec sa démesure ordinaire : « Je ne crois pas que, depuis des siècles, un aussi grand scandale ait été donné... Rome! Rome! où donc es-tu ? » (à Mme de Senft, 2 octobre 1828); et quelques mois après, de nouveau : « Voilà où nous en sommes, et l'on se tait, *là* ! et on regarde tranquillement pour voir ce que cela deviendra ! Fermons les yeux, appelons l'Esprit-Saint, rassemblons toutes les forces de notre âme pour que notre foi ne soit point ébranlée » (à la même, 15 juin 1829). La révolution approche, où va se jouer une partie tragique, et « l'opposition vient tout entière de la part de ceux dont on devrait être soutenu » (à M. de Senft, 6 juillet 1829). « Que la foi meure par ceux même qui ont reçu mission pour la soutenir et la propager, j'avoue que mon âme manque de force

pour supporter le poids de cette pensée (à Mme de Senft, 25 juin 1830).

Et pourtant c'était le même homme qui, dans son livre de 1829, avait si bien compris et justifié la calme longanimité de l'Église : elle « se prête, disait-il, à tout ce qui est absolument possible ; elle use de ménagements, évite les chocs directs, élude les questions d'où naîtrait une guerre décisive et une scission déclarée, dissimule les torts que la passion aggraverait si elle en exigeait la réparation, prolonge, attend, imite enfin Celui qui est patient parce qu'il est éternel » (*Progrès*, p. 131).

Certes, l'Église était alors moins libre de ses mouvements qu'elle ne l'est aujourd'hui providentiellement devenue. Le système auquel se liaient les intérêts de la Rome temporelle pouvait apporter à sa liberté des contraintes de prudence, ou même des entraves dont elle-même souffrait durement. Mais déjà, à la fin de 1832, La Mennais s'en était allé, dans la violence de son cœur, terriblement loin de ce havre où il avait longtemps trouvé la paix. Ce qui le séparait de Rome, les déceptions de l'enthousiasme, les impatiences de l'esprit y avaient désormais moins de part qu'une avidité sombre de solitude et de nuit, un désespoir sans nom où Dieu même semblait s'évanouir. On le vit trop quand, en 1847, le 10 août, Pie IX tenta de rendre enfin à Jésus-Christ cette âme en fuite et exténuée. Sur sa prière, le P. Ventura écrivit à La Mennais : « Il m'a chargé de vous dire qu'il vous bénit et vous attend pour vous embrasser. » La Mennais laissa passer quatre mois et répondit par un refus, déférent mais inflexible.

Nous touchons là au mystère d'une âme, et qui ne se délia qu'hors de nos atteintes, au-delà du dernier souffle d'un agonisant. Tel n'est pas notre but de tenter

d'en rien découvrir. Mais le cœur se serre à songer que cet homme, l'un des plus grands témoins de la fidélité chrétienne au sein de la cité terrestre, se détourna de la lumière. Le prêtre infidèle et plein de haine pour tout ce qu'il aima, quelle effrayante image! La solitude se faisait autour de lui. Ceux qu'il avait trahis ne pouvaient plus le connaître, et les ennemis même de l'Église s'écartaient de ce malheureux. Le mal qu'il put faire, nul ici-bas ne peut saisir s'il effaça, pour son âme, le bien qu'il avait fait.

HENRI GUILLEMIN.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Déchristianisation de l'Allemagne ?

Le fameux *finassieren* dont on prête la paternité à Stresemann, un livre récent, et d'ailleurs très recommandable (1), le restituait à son véritable auteur : le baron de Stein, l'ennemi mortel de Napoléon Ier. En même temps, M. de Grunwaldt, à sa description des intrigues ourdies par le grand ministre de 1813, avait la loyauté d'adjoindre une protestation des militaires contemporains, Scharnhorst, Gneisenau, etc. : « La rupture d'un traité conclu *avec l'intention de le rompre* ferait sur nos armes une tache que rien ne saurait effacer... »

Aujourd'hui, les chefs de l'armée ne protestent plus... L'Allemagne officielle, l'Allemagne que l'on voit, celle qui parle haut et fort dans la presse ou au micro, à toutes les tribunes, — cette Allemagne-là répudie les contrats, se dégage de tout ce qui engage. Elle n'écoute que son propre évangile, c'est-à-dire sa propre ambition et son immense amour-propre ; elle ne respecte que la Force ! Elle lacère Versailles, Locarno, le Concordat avec le Pape. A l'intérieur, elle brime les individus, les incorpore de force dans ses associations, ses régiments. Elle ne souffre plus d'être arrêtée par rien. De plus en plus, l'Allemagne officielle nous apparaît comme une sorte d'enfant gâtée qui entend bien se soustraire à toute contrainte et n'agir qu'à sa fantaisie.

(1) C. de Grunwaldt : *Stein, l'ennemi de Napoléon*. Grasset, éd.

Mais cela, n'est-ce pas l'envers même de notre conception chrétienne? Et la cause de cette outrecuidance morale, de cette révolte perpétuelle, fébrile, tapageuse, hargneuse, n'est-ce pas la disparition quasi totale, là-bas, du christianisme?

Dans l'Allemagne *officielle*, entendons-nous! Ne nions pas tout ce qui reste de christianisme, et combien vivace! chez les quelque vingt millions de catholiques d'outre-Rhin, voire chez les nombreux protestants qui refusent encore l'adhésion à l'Église dite : nationale. Christianisme de doctrine, mais qui passe aussi dans la vie pratique, et qui rend souvent si agréable le commerce personnel avec ceux qu'on appelle là-bas *dieStillen im Lande*, ceux qui ne disent rien, ceux qui ne font pas de bruit...

Seulement, si, malgré les pertes subies du fait du trop fréquent mariage mixte le catholicisme allemand résiste, le luthéranisme, lui, s'émiette. En théorie, il évolue presque fatalement vers le rejet des Écritures, de la personne même du Christ. Et, dans la pratique, il se défend bien mal contre les confortables idéologies modernes (vivre sa vie, immoralisme nietzschéen, marxisme matérialiste, etc.). Plus mal encore se défend-il contre la pression politique inouïe qu'exerce le néo-paganisme au pouvoir.

Et, avant tout, qu'on sache bien ceci : politiquement parlant, à l'heure actuelle, les catholiques, anxieusement groupés autour de leurs pasteurs, aussi bien que les protestants restés orthodoxes purs, *ne pèsent rien*. Vertu rare chez l'Allemand, le courage civique! Et puis, que faire? Il n'y a « plus de partis »...

L'Allemagne gouvermentale, donc, encore que de temps à autre elle cite le Bon Dieu, sans doute parce que « cela fait bien au dehors », — l'Allemagne de Hitler, Goebbels, Gœring se comporte absolument comme si elle avait

rejeté toute croyance chrétienne. Encore plus l'Allemagne de Baldur von Schirach !

Dira-t-on, comme certains Allemands : la faute en incombe aux *nazis* ? Avant 1933, rien de pareil ? Mais le mal est ancien : la république judéo-weimarienne ne procédait guère autrement ; elle y mettait seulement un peu plus de formes — si vous voulez, d'hypocrisie.

Non : cette dégradation du sentiment chrétien a été progressive, et c'est pour cela qu'à l'heure présente, mises à part les exceptions signalées plus haut, elle a pris tant d'extension. Le néo-paganisme a des adeptes, de plus en plus. Dès 1926, le pasteur R. Patry, dans une excellente étude sur *La religion de l'Allemagne moderne* (Payot), le signalait.

C'est un retour au germanisme et, par le fait même, à l'anarchisme germanique. Si paradoxal que cela semble, le Germain, par nature (et peut-être comme tous les peuples), est indiscipliné. Il ne s'incline que devant la Force. Lâchez-lui la bride : confusion et désordre ! Je rappelle, par exemple, les dernières semaines de novembre 1918. Ce n'est pas sans raisons que le Führer redoute tant la gangrène communiste...

Bien avant Luther, la rébellion, c'est démontré, couvait dans les Allemagnes. Rébellion non pas seulement contre les Indulgences ou contre la hiérarchie pontificale, mais contre toutes les obligations, les gênes qu'imposait la doctrine catholique. C'est humain, mais très allemand aussi. Luther ne fut qu'une explosion, infiniment plus retentissante que les autres. Avec lui, l'individu va pouvoir assurer seul son salut ; voir, encore actuellement, Ernst Troeltsch : c'est si commode ! De là une indifférence complète au bien et au mal, à la Loi et au péché ; la Foi, l'adhésion (comme de nos jours l'adhésion au régime) comptent seuls. Ce n'est pas moi qui interprète ainsi Luther, mais M. le Recteur Spenlé, dans son précieux petit livre sur la *Pensée allemande* (A. Colin, 1934), nullement suspect de partialité religieuse. Et c'est M. Spenlé

qui rapproche cet état d'esprit de la mentalité national-socialiste : l'Allemagne, rien que l'Allemagne, sans considération de moralité. État d'esprit qui nous indigne parce que, malgré tout, nous sommes encore, en France, bien davantage dans la tradition chrétienne.

Nous y restons plus, parce que Latins. Or voilà, pour parler le langage du jour, la cause *raciale* de la Réforme : l'aversion germanique contre le Welsche. Et, peu à peu, ce que Dieu perdait, le National le regagnait. Un patriotisme bourru, exclusif, intolérant faute de points de comparaison, faute d'être compensé par l'internationalisme chrétien. Et tout cela — c'est encore M. Spenlé qui parle — sous couleur de libéralisme : Luther se présente comme la Tolérance (ainsi présentement Hitler, et en outre comme l'Archange de la Paix).



La Réforme, voilà la grande éruption, — mais encore une fois : le feu couve de longue date. Or, à peine sortie de ce XVI[e] siècle tout en disputes théologiques, car l'Allemand est querelleur, et il fallait savoir *quoi* mettre en place de l'édifice catholique, harmonieux et cohérent, — l'Allemagne, dirait-on, est châtiée par la Providence. Elle vit tout le XVII[e] siècle sous le fer et le feu ennemis. Villes et villages brûlent : ils n'ont guère loisir de songer à autre chose qu'au pain quotidien. Ainsi ravagé, le pays offre une proie facile au rationalisme importé de France et d'Angleterre, si étrangers que soient à sa nature ces systèmes fondés sur la pure Raison. Quelque peu profondément qu'elles pénètrent, dans une nation foncièrement mystique, ces idées n'en représentent pas moins l'envers du christianisme, une religion sans contraintes, réduite à un pâle déisme. Voyez Kant!

Aussi, vers 1770, à la remorque du genevois Rousseau, la pensée allemande revient-elle violemment au christianisme? Non pas : à la tradition luthérienne et germa-

nique. (Retour périodique, dont aujourd'hui nous offre l'exemple.) Les jeunes « génies originaux » de la période dite *Tempête et Assaut*, plus justement appelés préromantiques parce qu'ils figurent l'avant-garde des deux romantismes, brandissent à nouveau l'étendard de la Rébellion immoraliste, et déifient la Personnalité libre.

Adolescents, Gœthe et Schiller prennent part à cette levée de boucliers. Puis, ils s'assagissent ; mais n'allez pas croire qu'avec l'âge ils retournent à des vues plus chrétiennes. De même qu'à l'envi, rationalistes à la française ou champions du germanisme « naturiste », comme dit le baron Seillère, s'éloignent des dogmes orthodoxes, les Gémeaux de Weimar — et, avant eux, Lessing, implacable « tombeur » du pasteur Gœtze — s'efforcent de substituer à un christianisme, dépouillé depuis Luther de l'essentiel, un esthétisme très vaguement déiste. Schiller et Gœthe prônent la Beauté, l'Harmonie, l'installent sur les autels, comme les Jacobins, au même moment, la déesse Raison. Malgré eux, sans doute, leur atavisme chrétien reparaît à tout instant. Mais le fait n'en reste pas moins qu'ils ont cherché *autre chose*, eux aussi. Schiller meurt prématurément, désespéré. Le plus religieux des classiques, Herder, haut dignitaire de l'Église luthérienne, est, entre autres, le père de cette fameuse doctrine du Devenir qui considère toute institution humaine, à plus forte raison tout pacte, comme provisoire et perpétuellement modifiable. Le Devenir, la religion de Nietzsche et de Hitler.

A l'autre pôle, le mouvement romantique. On aurait mauvaise grâce à contester qu'il ait ramené au catholicisme quelques âmes sincères : les frères Schlegel, Gœrres, Brentano et d'autres. Mais, par cela même qu'il a de flou, d'inconsistant, d'allemand, il prête à des interprétations diamétralement contraires. A côté des mystiques catholicisants ou simplement religieux, comme « le frère-lai

ami des arts », Wackenroder, ou Novalis, il y a ceux qui reprennent la tradition de *Tempête et Assaut*, qui réexaltent le Moi, la Personne humaine ou le Moi national, autrement dit l'État, « Dieu réel », avec tous les droits pour lui, sans aucun frein moral. Vous reconnaissez là Fichte et Hegel, si vivants encore aujourd'hui...

De ce point, le pas était facile à franchir, qui mène à la négation pure et simple du christianisme. L'ont franchi un Feuerbach, auteur de l'*Essence du christianisme* (1841), un Stirner, patron de l'individualisme anarchiste, un Vogt, un Dühring, pour ne prendre que les plus connus. C'est toute la vague d'assaut antichrétienne qu'on voit, à partir de 1830, déferler en Allemagne — parallèlement aux précurseurs de la *Vie de Jésus* renanienne chez nous. De Feuerbach procède Wagner, tout au moins le Wagner de la *Tétralogie*, le créateur de Siegfried. De Dühring plutôt procéderait Nietzsche.

Nietzsche, c'est, pour employer ses propres expressions, l'assassinat de Dieu, et son remplacement par la Vie. On pourrait ici souligner également l'influence très grande, outre-Rhin, du naturalisme français et de l'individualisme ibsénien. Ainsi se trouvent sapées, dans les classes dirigeantes, les assises chrétiennes. Israélites marxistes de la République weimarienne ou tenants de la croix gammée, chacun interprète le contradictoire Nietzsche à sa guise, mais toujours dans le sens antichrétien.

Dans son dernier livre encore, *Éducation d'autrefois et d'aujourd'hui* (Vita nuova, Lucerne, 1936), le grand Allemand qu'est Fr.-W. Fœrster déplore la déchristianisation toujours plus grave de la jeunesse dans sa patrie. On lui a, écrit-il, enlevé toute foi, tout respect — ce Respect que Gœthe donnait comme base à toute sa pédagogie. On ne lui a rien appris qui lui aille à l'âme ; or, cela, seul le christianisme le peut apporter. On lui a enseigné l'autonomie, une prétendue autonomie où il y a, dit Fœrster, beaucoup d'*auto* et pas du tout de *nomie*, car ces jeunes gens sont incapables de se gouverner eux-mêmes. On l'attache au

char d'un *Führer*, en oubliant que le seul *Führer*, c'est Jésus-Christ, image de « notre meilleur Moi transfiguré ». Et le magnifique pédagogue de conclure que « ce qui a manqué complètement à la culture européenne depuis l'avènement de l'humanisme selon la Renaissance (à très peu d'exceptions près, comme les écoles de Herrenhut et les établissements de Jésuites), c'est d'intégrer consciemment, méthodiquement, la substance de la culture antique dans l'essence de la culture chrétienne ».

Alors ? A la question que posait notre titre, ne faut-il pas répondre par l'affirmative ? Et, abstraction faite de ces croyants sincères tel qu'il en reste en Allemagne non moins qu'en notre France, ces croyants silencieux, un peu honteux, et qui, en tout cas, sont condamnés à se taire et à voter pour le gouvernement, — on peut affirmer que, plus encore que chez nous, la moralité politique, en Allemagne, souffre gravement d'avoir été peu à peu détachée, depuis si longtemps, du christianisme. Les chefs du IIIe Reich persévèrent dans ces errements qui ne les mènent pas toujours au succès (lisez *L'Allemagne devant le monde*, par Max Beer, chez Grasset) et qui, à coup sûr, les rendent si peu sympathiques au dehors. De sorte qu'en toute occasion, ils demandent ingénument : « Pourquoi donc ne sommes-nous pas aimés ? » ; ou bien, le dépit leur fait dire : « Peu importe qu'on nous haïsse ; l'essentiel est qu'on nous craigne ! » Comme si, ne connaissant plus que Jésus chassant les marchands du Temple, ils ignoraient son adorable Charité, le Jésus tout amour, tout humilité...

ROBERT PITROU,
Professeur à la Faculté de Lettres
de Bordeaux.

Un livre de critique laïque par un religieux espagnol

Dans la critique espagnole vient de paraître un livre du P. Félix Garcia qui indique, par son titre même : *Al través de Almas y Libros,* son propos : chercher l'âme à travers les ouvrages de l'esprit. Dès le prologue, nous connaissons les idées de l'auteur : « *En fin de compte, la vie est d'abord connaissance, laquelle est suivie, comme la voix l'est par un écho, d'un dramatique et perpétuel besoin de possession.* » Un esprit qui partage l'inquiétude, la fameuse inquiétude de notre siècle, mais avec le désir d'en sortir et non le prétexte de justifier par elle les débordements les plus variés, ne peut manquer d'adhérer à cette philosophie : « *La sérénité est le résultat d'une série d'états passionnels qui ont trouvé leur moment d'équilibre et de dépuration... Ils se trompent, ceux qui jugent que, pour obtenir la plus grande objectivité dans le jugement et l'estimation des choses, il faut opérer sur elles à froid, comme sur un cadavre.* » Les écrivains que le P. Félix Garcia étudie ici sont des écrivains de pensée, comme Ramiro de Maeztu, auteur de douze mille articles. On ne peut guère parler de l'Espagne contemporaine si l'on n'a pas lu les principaux ouvrages de Maeztu, depuis *La crise de l'humanisme, la morale et l'art* jusqu'à *La Défense de l'Hispanité.* Le P. Félix Garcia cite la fameuse phrase de Maeztu : « *L'État n'est pas Dieu ; la patrie pas davantage. Nous devons l'aimer, comme nous dit saint Augustin, plus que toutes choses, après Dieu.* » Pour situer cet éloge de la patrie, quelque limitatif qu'il puisse être, il faut se rappeler que le désastre de Cuba d'une part et une conception morbide du modernisme d'autre part, créèrent en Espagne ce qu'on appela « la génération de 1898 », comprenant presque la totalité des écrivains de cette époque, c'est-à-dire exerçant une influence décisive, déprimante, sur la masse. Pour ma part, je me suis souvent demandé si cette décadence croissante du goût de lire en Espagne ne venait pas aussi un peu de ce que toute une génération trouva le découragement dans les livres qu'elle ouvrit... Bref, cette génération de tristes eut pour couronnement de son œuvre l'*Espagne invertébrée* d'Ortega y Gasset qui annonçait aux jeunes : « Depuis 1580, l'histoire de notre pays est

décadente et dispersive. Elle offre le triste spectacle d'un automne infini et multi-séculaire. » C'est contre cet esprit dégradant que s'est élevé Maeztu. Le P. Félix Garcia a sans doute remarqué comme nous, et comme tant d'autres amis de l'Espagne, que c'est à partir du moment où les Espagnols ont été convaincus que leur pays était abandonné de la Providence qu'ils se sont jetés vers les fruits verts d'un internationalisme destructeur. Aussi étudie-t-il l'œuvre des humanistes hispaniques, comme Luis Araujo Costa, qui cherchent à révéler son nationalisme agressif à leurs jeunes concitoyens, les raisons d'avoir au moins confiance dans leur langue. Ce que Maeztu a fait pour l'intérieur de l'Espagne, Luis Araujo Costa l'a tenté pour l'ancien domaine moral espagnol américain, en soutenant le point de vue qu'il appelle lui-même : *la Culture des Humanités comme lien d'union Ibéro-Américaine*. Il ne faut pas croire qu'il s'agit ici d'une tentative d'importation du nationalisme espagnol. Je crois que M. Luis Araujo Costa a voulu répondre à la crainte ressentie par beaucoup d'Espagnols devant la menace, dans les pays hispano-américains, d'une renaissance des superstitions ou de religions indiennes. La personnalité de l'auteur est une des plus intéressantes de la nouvelle littérature espagnole. Il est nourri de science scolastique et il a fait connaître en Espagne la valeur profonde de la littérature française digne de ce nom.

Mais là où le P. Félix Garcia fait preuve du plus grand libéralisme, c'est lorsqu'il étudie le cas du Dr Marañon. Ce psychiatre devenu une silhouette familière du Palais Royal dans les dernières années de la monarchie, puis, subitement mis en disgrâce par elle, condamné à une forte amende, pour raisons politiques, alors que la reine l'appelait auprès du prince héritier atteint de la même maladie que le Tsarevitch, fut chargé par les révolutionnaires de 1931 d'organiser les transactions entre eux et le roi prêt à quitter son pays. N'ayant pas été le Raspoutine, pas plus que les Bourbons ne furent de sanglants gouvernants, le Dr Marañon est-il le Freud espagnol? Il porte des diagnostics rétrospectifs, et sur la maladie d'Henri IV l'Espagnol émet un jugement qui eût été, en son temps, un crime de lèse-majesté. On pense bien que le P. Félix Garcia ne rappelle cet ouvrage de Marañon que pour mémoire et afin de donner plus de force à son appel à la jeunesse espagnole, lorsqu'il la convie à écouter les préceptes moraux du psychiatre dans un autre ouvrage. En effet, dans *Raiz y Decoro de España*, le Dr Marañon dit aux jeunes gens que leur mission « *sera avant tout, dans l'avenir, de rétablir la discipline du devoir, de faire de la vie un sacrifice de*

l'individu pour le bien des autres, au rebours de ce qu'ils pratiquent présentement ».

A ces commentaires d'ouvrages profanes contemporains, par un religieux espagnol, s'ajoutent des etudes sur Concha Espina et Palacio Valdès, quasi des romanciers classiques. L'ouvrage revêt, de l'autre côté des Pyrenees, une importance en un moment où le citoyen le plus quelconque, le plus isole, se debat entre des notions contraires, celles qui prêchent le devoir envers la communaute humaine au nom de principes religieux et la propagande purement materialiste des obligations de la communaute humaine envers l'individu. Ce livre exerce déjà son influence.

Adolphe de Falgairolle.

Les Dames du Calvaire

(Bloud et Gay)

Mme Ancelet-Hustache nous avait déjà donne deux beaux livres : un sur les *Clarisses*, un sur les *Sœurs des prisons*. Celui que voici vaut les précédents. Très serieusement documenté sans tomber dans la secheresse de la nomenclature, emu mais sans tremolo ni insistance, c'est un ouvrage d'excellente apologetique, la seule qui vaille, celle qui montre des faits et ne pretend pas prêcher. *Les Dames du Calvaire* sont, on le sait, des veuves qui, sans avoir prononcé des vœux à proprement parler, se vouent aux soins des malades, dans les hospices qu'elles ont fondes, en acceptant d'abord les soins les plus difficiles, les plus répugnants. Depuis un siècle, depuis que Mme Garnier-Chabod les a fondees, ces femmes admirables poursuivent un apostolat par l'exemple devant lequel il faut s'incliner. Mme Ancelet-Hustache les a vues à l'œuvre, dans leurs hôpitaux, aux lits de leurs malades. Son livre est emouvant : un beau document d'un des aspects les moins connus de la charite catholique.

DOCUMENTS

Discours de S. S. Pie XI sur les dangers qui menacent l'Église et la Société

A l'occasion de l'inauguration de l'Exposition internationale de la presse catholique à Rome, le Souverain Pontife a prononcé un important discours dont nous donnons ci-dessous les principaux passages.

Après avoir constaté la présence de quarante-cinq nations d'Europe et d'Amérique et de cinquante-trois régions de l'Asie, de l'Afrique et de l'Océanie, le Pape ajoute :

L'absence de la Russie et de l'Allemagne

Nous déplorons, il est vrai, de douloureuses absences qui Nous font plus particulièrement penser à deux grands pays et à deux grands peuples : l'un est la vaste et pauvre Russie, — où un véritable vent de haine contre Dieu a détruit et détruit encore tout ce qui appartient à la religion, et tout spécialement à la religion catholique; tout, avons-Nous dit, sauf la foi invincible et le véritable héroïsme, qui apportent chaque jour, on peut bien le dire, de nouveaux et glorieux chapitres au martyrologe. L'autre est l'Allemagne, qui Nous est particulièrement chère et connue, et où, contre toute justice et vérité, on ne veut pas, se servant volontairement d'identifications artificieuses et de confusion entre religion et politique, qu'il existe de presse catholique. Dans l'un et l'autre de ces pays, on fait à la presse catholique l'honneur

d'en craindre la force et l'efficacité; dans l'un et l'autre, on rencontre ce qui fut appelé avec raison le suprême hommage rendu à la vérité : la négation et l'opposition. Aussi bien, qu'à l'un et à l'autre de ces grands pays et de ces peuples, à tous les chers Fils que Nous y avons, parviennent Notre salut attristé et Notre honorable souvenir.

Si Nous avons senti le devoir, le besoin d'adresser une pensée et un mot à ces grands et chers absents, — ajoutons aussi : absents contraints, — Nous sentons encore davantage le devoir et le besoin paternel de vous adresser, à vous, ces mots que par votre présence et votre visible attente vous Nous demandez.

« Quelques pensées parmi les plus importantes... »

Après avoir félicité les organisateurs de l'Exposition, qui ont amassé à Rome « une richesse presque incalculable de labeur et de production, de technique et de pensée », le Pape ajoute qu'il veut profiter de l'occasion qui lui est offerte « de faire parvenir à beaucoup et au loin une pensée paternelle... quelques pensées parmi les plus importantes et dont le rappel nous semble particulièrement nécessaire dans le moment actuel. Nous vous confions ces paroles pour que vous ne cessiez de les rappeler, afin de les faire comprendre plus largement ».

« Le premier péril, le plus grand et le plus général, est certainement le communisme... »

Le premier péril, le plus grand et le plus général, est certainement le communisme sous toutes ses formes et à tous ses degrés, car il menace tout, s'empare de tout, s'infiltre partout, ouvertement ou sournoisement : la dignité individuelle, la sainteté de la famille, l'ordre et la sûreté de la société et surtout la religion, allant jusqu'à la négation ouverte de Dieu, et plus spécialement la religion catholique. Toute une littérature abondante et, hélas ! trop répandue met en pleine lumière semblable programme. Dans certains pays, les exemples appliqués ou seulement tentés

(Russie, Mexique, Espagne, Uruguay, Brésil) viennent le confirmer.

Péril d'une portée vraiment universelle : d'une universalité qui, continuellement et sans détours, est proclamée et invoquée, mise en pratique ensuite et développée à l'aide d'une propagande pour laquelle rien n'est épargné. Universalité plus périlleuse encore lorsque, et ce fut le cas tout dernièrement, elle prend des attitudes moins violentes et en apparence moins impies, afin de pénétrer dans des milieux moins accessibles et d'obtenir — comme elle y arrive effectivement — des connivences incroyables, ou tout au moins des silences et une tolérance d'un avantage inestimable pour la cause du mal, et les conséquences les plus funestes pour la cause du bien.

. . . .

« L'Église catholique est la conservatrice unique et irremplaçable du véritable et authentique christianisme »

Vous direz aussi, très chers Fils, et vous ne vous fatiguerez pas de répéter que le Vicaire du Christ ne craint pas de dire bien haut — et cela non seulement en tant que Père commun de tous les croyants, mais encore et surtout comme homme de son temps, non seulement pour le bien de l'Église dont il est le Chef, mais aussi pour le bien général — que l'Église catholique est la conservatrice unique et irremplaçable du véritable et authentique christianisme. Que reste-t-il, en effet, hors de l'Église catholique, après les dévastations de la soi-disant libre pensée, du libéralisme et des prétendues Réformes, que reste-t-il de la doctrine de Jésus-Christ transmise par les Évangiles et par la Tradition légitime ? Que reste-t-il des sacrements institués par Jésus-Christ lui-même ? Que reste-t-il de sa personne divine elle-même ? Et, pour ce qui est de l'Église catholique, nous ne pouvons pas ne pas souligner l'aide vraiment providentielle apportée par l'Action catholique, qui fut autrefois déjà l'efficace collaboratrice de l'apostolat hiérarchique pour l'évangélisation du monde submergé par le paganisme antique.

Nous avons dit expressément que Nous entendions parler

non seulement comme Chef de l'Église catholique, mais encore et surtout comme homme de notre temps, c'est-à-dire comme témoin et acteur personnel des événements qui menacent nos contemporains et les institutions dans lesquelles se déroule leur vie individuelle, familiale et sociale.

L'Église contribue grandement au bien public

Nous parlons ainsi parce que, d'un certain point de vue, — le point de vue des événements ultimes et définitifs, — Nous Nous préoccupons davantage des institutions sociales et gouvernementales purement humaines et terrestres que de l'Église catholique elle-même. Ce qui ne veut pas dire que Nous ne soyons pas profondément affligé par la seule pensée des tribulations que les forces du mal préparent au corps mystique du Christ, dans la personne des bons et fidèles serviteurs de Dieu, et plus encore par la pensée du naufrage où sombreront tant d'âmes sous le redoublement de l'erreur et du vice soutenus par la violence, par la tromperie et même par des lois iniques, comme Nous en avons déjà une idée pour l'avenir, grâce à des précédents répétés. Mais l'Église est une institution divine qui a pour elle les promesses divines. Les forces adverses peuvent assumer des proportions plus menaçantes, leurs assauts peuvent devenir plus violents ou insidieux que jamais; il reste écrit : *non praevalebunt*, c'est la parole divine, et les paroles de Dieu ne s'effacent pas. Ils ne font certainement pas une politique intelligente et avisée (et cela aussi Nous voulions vous le dire) ceux qui, faisant obstacle à la vie et à l'action de l'Église ou en empêchant seulement le plein et libre développement, renoncent par cela même à la précieuse et forte contribution qu'elle est en mesure, et elle seule, d'apporter à la sûreté publique, à la véritable paix, au bien public.

Par cette contribution, vous le direz hautement, l'Église catholique n'entend aucunement usurper ce qui revient de droit à la politique proprement dite, ce qui lui appartient en raison même de son existence. Cette usurpation est proclamée aujourd'hui contre toute vérité pour créer à l'Église catholique toute sorte de difficultés et retrancher son action bienfaisante précisément des milieux qui en ont le plus be-

soin et qui en profiteraient davantage : la jeunesse, la famille, l'école, la presse, les masses populaires.

L'Église reconnaît à l'État sa sphère d'action propre, et en enseigne, en ordonne le plus consciencieux respect. Mais elle ne peut pas admettre que la politique se passe de la morale, pas plus qu'elle ne peut oublier le précepte du divin Fondateur qui, selon la forte et profonde parole du grand Manzoni, lui commanda de s'occuper en propre de la morale, d'être la maîtresse de la morale partout où la morale entre et doit entrer : *docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis.*

Et le Pape conclut en bénissant cette Exposition qui se trouve « coïncider avec l'allégresse triomphale de tout un grand et bon peuple pour une paix qui veut être et qui a confiance d'être le coefficient et le prélude de cette véritable paix européenne et mondiale dont l'Exposition est un clair symbole, un exemple réel, un instrument efficace... ».

A TRAVERS LES REVUES

Science et religion

La Revue Universelle du 15 avril publie des souvenirs de la fille de Pierre Duhem sur son père (*Un savant français : Pierre Duhem)* et une lettre de l'illustre savant adressée, le 21 mai 1911, au P. Bulliot. Il s'agit du rapport entre l'esprit scientifique et l'esprit chrétien.

Citons auparavant ces quelques lignes (publiées dans la même revue) d'une lettre qu'il écrivait, dix-sept ans plus tôt, de Bruxelles, à sa mère. Il n'admettait pas, nous dit-on, que l'on parlât trop vite — surtout lorsqu'on ne savait rien — de la « faillite de la science », et il était intervenu à ce sujet assez brutalement au Congrès des Facultés catholiques qui se tenait à Bruxelles :

... Hier, je me suis décidé à frapper un grand coup. C'était dans la section de philosophie; la salle était comble, surtout de prêtres. Un brave ecclésiastique venait de traiter une objection prise dans la mécanique. On m'a demandé mon avis sur la partie scientifique. Alors, carrément, j'ai dit à tous ces bons philosophes catholiques que, tant qu'ils s'obstineraient à parler de la science sans en savoir un traître mot, les libres penseurs se moqueraient d'eux; que pour parler des questions où la science et la philosophie se touchent il fallait avoir fait dix ou quinze ans de science pure, et que, tant qu'ils n'auraient pas formé des hommes ayant des connaissances scientifiques approfondies, il fallait garder le silence... L'idée est lancée, elle fera son chemin...

Elle a fait son chemin, en effet, et, en 1911, il dut constater que sa protestation avait été écoutée, car il écrivit au P. Bulliot combien grande était sa joie d'apprendre que l'Institut catholique de Paris réorganisait son enseignement philoso-

phique. Il dénonçait alors le plan d'attaque « de ceux qui professent des doctrines contraires aux nôtres » :

Le champ où la bataille est déjà engagée, où, sans aucun doute, elle va devenir de plus en plus violente, c'est l'incompatibilité de l'esprit scientifique et de l'esprit religieux.

Je ne dis pas incompatibilité de telle découverte scientifique avec telle doctrine religieuse... Il s'agit de dénier à toute religion le droit de subsister, et cela au nom de toute la science. On prétend établir qu'aucun homme sensé ne saurait, en même temps, admettre la valeur de la science et croire aux dogmes d'une religion; et comme la valeur de la science s'affirme chaque jour davantage par mille inventions merveilleusement utiles, comme un esprit aveugle pourrait seul la révoquer en doute, c'en est fait de la foi religieuse.

Or Pierre Duhem, qui possédait à la fois l'esprit scientifique et l'esprit de foi, savait combien était fausse pareille opposition :

Pour opposer la méthode qui conduit aux vérités scientifiques à la méthode qui mène aux dogmes religieux, on décrit à faux l'une et l'autre de ces méthodes; on les regarde toutes deux d'une manière superficielle et comme du dehors; on s'empare de quelques caractères que devine cet examen rapide, et l'on en fait l'essence même des procédés que l'on prétend avoir analysés.

Combien ces méthodes se montrent différentes à celui qui les a réellement pénétrées jusqu'au cœur, qui a saisi, en chacune d'elles, le principe de vie ! Celui-là sait reconnaître à la fois ce qui donne de la vanité à ces procédés et ce qui en fait l'unité.

Pour réfuter enfin les théories de ses adversaires, Pierre Duhem fait appel à l'histoire. Peut-être, sur ce point, quelques détails seraient-ils sujets à révision. Mais l'essentiel de la conclusion demeure, et chaque chrétien est reconnaissant à Pierre Duhem de l'avoir dégagé.

Une question se pose. Ce plan de bataille de certains savants contre l'esprit scientifique a-t-il abouti ? Il faut distinguer. Parlons d'abord des véritables savants : certains ont aujourd'hui une attitude sectaire qu'ils ne songent pas à nier, mais beaucoup de savants ont conservé leur foi de catholiques. D'autres, enfin, sans partager nos croyances, reconnaissent la confusion qu'il y aurait à trancher le débat au nom d'une seule discipline scientifique, et l'on ne peut que louer leur honnêteté.

Mais on ne peut s'en tenir à ceux qui font la science : il y

a ceux qui la reçoivent toute faite, et c'est le plus grand nombre. Or, il nous faut le reconnaître, avec grande tristesse : sur ce terrain, la campagne n'a que trop réussi. Ou plutôt, si l'on en croit A. Huxley (**Nouvelles littéraires** du 25 avril : *Science et religion*), elle a abouti à un détournement contre nature de la foi religieuse :

Les rationalistes du XIXe siècle étaient certains que ce qu'ils appelaient « le conflit entre la science et la religion » devait nécessairement avoir pour résultat final la défaite de cette dernière. Cette croyance, comme l'a montré l'histoire des temps récents, était sans fondement. La science n'a pas détruit la religion; elle l'a simplement transportée d'un plan sur un autre.

Témoins, des faits récents qu'il suffit de citer :

Lors de mon dernier voyage en Italie, je pus lire dans les journaux la description d'un grand pèlerinage qu'avaient accompli six mille personnes au lieu de naissance de Mussolini... En Allemagne, on m'assura — et la personne affirmait avoir vu la chose de ses yeux — que l'on transportait souvent les infirmes dans un lieu où ils pourraient toucher ou seulement voir Adolf Hitler lors de son passage. Il n'y a pas de religion en Russie, du moins officiellement. Mais d'innombrables pèlerins n'en vont pas moins voir le cadavre de Lénine exactement comme ils allaient naguère visiter les reliques des faiseurs de miracles.

Conclusion :

L'homme propose, Dieu dispose. Aucun réformateur n'a accompli la tâche qu'il se proposait de remplir. Les rationalistes du XIXe siècle se proposaient de détruire les superstitions traditionnelles; ils y ont réussi jusqu'à un certain point, mais, ce faisant, ils préparaient le terrain pour de nouvelles idolâtries et des fanatismes bien pires, par certains côtés, que ceux qu'ils avaient mis à mal.

Autre conclusion qu'il n'est peut-être pas inutile de rappeler aux jeunes catholiques, souvent absorbés par des préoccupations immédiates, si l'on en croit le cri d'alarme jeté récemment dans **La Vie Catholique** par l'abbé Bardy : si nous voulons que l'Église combatte pareilles superstitions, il faut qu'elle reste présente là où l'on mène le combat, sur le terrain philosophique et proprement scientifique. Il faut que des apôtres se dévouent à cet apostolat caché qu'est, dans tous les domaines, la très humble recherche de la vérité.

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

ISTINA. *Se connaître...*

Se connaître mutuellement, mais aussi se connaître soi-même, telles sont les premières conditions de la fécondité du travail pour l'Unité.

J. DANZAS. *L'Eglise russe orthodoxe dans la tourmente.*

L'Itinéraire religieux de la conscience russe s'engage ici sur la voie du Calvaire. Avec une remarquable pondération de jugement et une singulière clarté, l'auteur retrace, non point les rigueurs auxquelles s'est trouvée exposée l'Église russe orthodoxe durant ces années d'épreuve, mais les conflits intimes qui ont marqué sa vie et qui, plus que les persécutions extérieures, engagent sa destinée.

VL. WEIDLÉ. *La théorie marxiste de l'art en Russie soviétique*

L'interprétation marxiste de l'histoire de l'art conduit aux résultats les plus inattendus. Peut-on vraiment la prendre au sérieux ? Ne faut-il pas plutôt penser que l'humour s'est trouvé là un nouveau domaine d'expansion ?

Quelques livres sur la Russie.

Se connaître...

Chaque jour plus nombreuses sont les âmes qui s'intéressent au problème de l'Unité chrétienne. C'est un des traits caractéristiques de notre époque, et dont il faut se réjouir. Car, outre que ce « mouvement » est de nature à confirmer notre espoir en la réunion de la chrétienté, il s'accompagne, au sein même de notre catholicisme, d'une revision des valeurs, d'une mise au point de nos conceptions, d'une rectification de nos attitudes, enfin d'un renouvellement du « sens » de l'Église, qui, pris en eux-mêmes, représentent un progrès indéniable, un réel enrichissement. Voyons donc quelques-unes des conditions et des lois propres de ce mouvement.



« Il n'est pas de rapprochement possible entre personnes qui s'ignorent. Une connaissance réciproque peut seule frayer la voie à un amour mutuel, condition de l'unité à rétablir avant d'être la consommation de cette unité. » — Ce sont là formules devenues banales. Et si nous ne nous cachons pas qu'il est plus difficile de les mettre en pratique que de les énoncer, nous devons toutefois nous féliciter que

leur évidence, chaque jour mieux reconnue, semble leur avoir acquis droit de cité dans cet ensemble de vérités reçues qui, fût-ce inconsciemment, deviennent peu à peu en nous source et règle de notre activité.

Sur ce plan, comme sur bien d'autres, les directives pontificales s'incarnent progressivement dans la vie de l'Église. L'intérêt que manifestent pour les choses de l'Orient chrétien, par exemple, non seulement notre jeunesse cléricale mais une élite de fidèles, ouverte et agissante, en est, à côté de l'éclosion et du développement d'œuvres et d'instituts consacrés à cette tâche, le plus réconfortant des témoignages.



Mais sur quoi doit s'orienter cet effort de réciproque connaissance ? Quel objet lui fixer ? — « Plus qu'à ce qui nous divise, dit-on, pensons à ce qui nous unit. » La formule est excellente. Il est certain que ce qui divise les hommes est souvent de médiocre importance en comparaison de ce qu'ils ont de commun et qui les tiendrait unis si seulement ils en prenaient conscience. Formule dangereuse toutefois, si elle devait nous amener à fermer les yeux sur le réel désaccord. Car, enfin, nous sommes divisés par des conceptions différentes et qui portent parfois sur des points essentiels. Voir ce qui nous unit sans tenir compte de ce qui nous sépare c'est, en vue de résultats immédiats et relativement faciles, préparer pour l'avenir les plus amères déceptions. Insistons sur ce qui nous unit et, ensemble, tombons-en d'accord : c'est parfait. Nous aurons par là franchi une étape. Étape importante, étape nécessaire, mais étape inutile si, amenés par elle à pied d'œuvre, nous nous refusions à aborder la vraie difficulté.

Voyons donc aussi ce qui nous oppose. N'ayons crainte de donner à nos esprits l'occasion de se rencontrer, de s'affronter. Craignons seulement — mais craignons par-dessus tout — qu'ils ne s'affrontent sans réaliser d'abord les conditions qui s'imposent à ce débat pour être fructueux.

La première de ces conditions — il en est d'autres sur lesquelles nous aurons à revenir — est que nous nous soyons livrés nous-mêmes, sur nous-mêmes, à un loyal et sévère examen de conscience intellectuel, à une critique attentive de l'ensemble de nos pensées et de nos jugements. Rien n'est instructif comme cette revue passée de la valeur de nos diverses convictions. Comme souvent nous nous apparaissons alors prompts à transformer en absolu ce qui n'est que relatif, à mettre au compte de la Révélation, donc de Dieu et de son Église, ce qui n'est, en définitive, que manière de voir personnelle (individuelle ou collective), à qualifier de Tradition ce qui n'est qu'habitude de concevoir, d'interpréter, de systématiser, propre à une école, une époque, voire une race! — Or, il n'y a pas à dire, aussi longtemps que nous ne nous serons pas livrés à cette nécessaire et difficile besogne, aussi longtemps que nous n'aurons pas fait clairement le départ entre ce qui, dans notre esprit, est de Dieu et ce qui est de l'homme, nous serons exposés à n'être que de mauvais serviteurs de la vérité. Toujours nous rendrons l'absolu victime des fâcheuses compromissions humaines que nous lui imposons.

Divin et humain n'ont point même rôle à jouer dans nos rencontres intellectuelles avec nos frères séparés. Préciser chacun de ces rôles sera l'objet de nos prochains billets.

« Istina ».

L'Eglise russe dans la tourmente

Nous avons suivi « l'itinéraire religieux de la conscience russe » (1) à travers dix siècles, jusqu'à la Révolution qui a brisé la lente évolution de la Russie et ouvre une page nouvelle de son histoire. Il nous faut maintenant résumer la crise pénible où se débat depuis vingt ans la conscience religieuse russe, aux prises avec les difficultés créées par la grande tempête révolutionnaire.

Force nous est de remonter un peu en arrière, jusqu'à l'époque pré-révolutionnaire, où les premiers indices de cette crise se faisaient déjà fortement sentir.

Nous avons vu que, dès le début du XX[e] siècle, tous les partis politiques s'accordaient pour exiger une réforme profonde de la structure administrative de l'Église. Pour les uns, il s'agissait d'accentuer la laïcisation de l'État en effaçant les vestiges de son passé religieux. Pour les autres, il s'agissait d'affranchir l'Église de la tutelle oppressante de l'État. Mais si on était d'accord sur la nécessité d'en finir avec la fusion de l'État et de l'Église, on ne l'était guère sur l'aspect que devait prendre cette réforme, qui touchait aux fibres les plus sensibles du sentiment religieux et du sentiment national. Il y avait une majorité qui souhaitait l'abandon total de la forme synodale au profit d'une restauration du patriarcat de Moscou. Il y avait une minorité assez nombreuse qui redoutait cette restauration comme devant raffermir

(1) Cf. J.-N. Danzas. *L'itinéraire religieux de la conscience russe.* Éd. du Cerf, Juvisy, 1935. Collection « Istina ».

l'autorité de l'Église. Et parmi les adversaires du projet de patriarcat, on ne voyait pas seulement les indifférents ou les chrétiens tièdes, mais aussi une forte partie du clergé paroissial, — de ce « clergé blanc » jaloux du « clergé noir » (c'est-à-dire des moines), qui craignait de voir renforcer l'autorité hiérarchique recrutée parmi les moines. Ce « clergé blanc », dressé en opposition sourde contre la hiérarchie épiscopale, avait pour alliés les intellectuels fidèles à l'Église, mais imbus des idées de Khomiakov et des autres théologiens laïcs du XIXe siècle, pour lesquels l'autorité de l'Église ne résidait pas dans la hiérarchie ecclésiastique, mais dans la « *sobornost* » (conciliarité, œcuménicité) constituée par tout le corps des fidèles. A ce point de vue, on désirait une refonte de l'organisation de l'Église, qui introduirait dans son administration une forte proportion d'élément laïc.

Mais cet élément laïc, imprégné des idées de Khomiakov, rêvait d'infuser à l'Église un « esprit nouveau » dans lequel il n'était pas difficile de reconnaître les tendances protestantes qui, comme nous l'avons vu, se faisaient jour dans la mentalité religieuse des slavophiles. Un grand penseur russe, fils fidèle de l'Église, le prince Troubetzkoï, disait, quelques années auparavant, que les réformes qu'on méditait « semblaient mieux s'adapter à des sectes d'Indépendants qu'à l'Église orthodoxe. Cette idée de démocratisation avec élection des prêtres par les fidèles, avec un épiscopat électif, des évêques mariés, etc., que proposent sérieusement les slavophiles, témoigne d'une compréhension insuffisante de l'esprit de l'Église... Et de même, dans les polémiques des slavophiles contre les confessions occidentales, on ne sent que trop des influences protestantes (1) ».

C'était bien définir l'esprit qui régnait dans les milieux les plus ardents à demander des réformes profon-

(1) Troubetzkoï écrivait ceci dans une lettre (adressée à Constantin Léontiev), où il rompait avec les slavophiles.

des. Aussi, quand le gouvernement impérial consentit à la convocation d'un Concile panrusse pour remédier à tous les maux de l'Église, et quand une « Commission préconciliaire » fut nommée auprès du Saint-Synode pour préparer cette convocation, — il devint bientôt évident que le travail ne pouvait pas se faire avec le calme nécessaire. La Commission fut suspendue jusqu'à nouvel ordre, et la convocation du Concile remise à une époque incertaine. Et, pendant les dix années qui suivirent, la crise du sentiment religieux s'aggrava jusqu'à l'exaspération, d'autant plus que ces années virent la tragique épopée de Raspoutine, l'ingérence de ce dernier dans les affaires de l'Église, l'impuissance de l'épiscopat devant lui, ou, pis encore, la complicité et la servilité qui déconsidéraient certains membres du haut clergé.

D'après l'expression énergique d'un archevêque, l'Église ressemblait à un malade brûlant de fièvre. Et c'est pourquoi, quand, en pleine guerre, la crise intérieure du pays amena l'effondrement du régime impérial, l'Église songea avant tout à elle-même et non au régime dont elle avait fait partie. On a exagéré à dessein, plus tard, le rôle contre-révolutionnaire du clergé. En réalité, au début de la Révolution, et sauf de rares exceptions, l'attitude du clergé blanc fut nettement favorable au grand bouleversement, et le haut clergé lui-même sembla souvent partager les aspirations nouvelles. A la première séance du Synode, après la proclamation du gouvernement provisoire, ce furent des archevêques, membres du Synode, qui emportèrent et jetèrent hors de la salle de séances le fauteuil impérial, symbole de la présidence invisible de l'empereur à ces séances. On ne sembla pas s'apercevoir tout d'abord que le nouveau procureur nommé par le gouvernement provisoire traitait le Synode et l'épiscopat encore plus rondement que ne l'avaient fait les procureurs d'autrefois, représentants de l'oint du Seigneur.

Si le régime constitué en février 1917 avait réussi à se stabiliser, il aurait facilement hérité de l'ancienne

mainmise de l'État sur l'Église. Mais tout l'édifice social croûlait sous l'irrésistible poussée anarchique, et il fallut songer à sauver ce qui pouvait encore endiguer le flot destructeur. On procéda en toute hâte à la convocation du Concile de l'Église russe. Toutes les difficultés soulevées douze ans auparavant au sujet de la constitution de ce Concile furent tranchées avec la brusquerie des procédés révolutionnaires; l'observance des formes canoniques n'était guère le premier souci de ceux qui convoquèrent le Concile pour opposer l'Église au déchaînement de la révolution sociale. Non seulement l'élément laïc fut largement représenté au sein du Concile, mais il y joua un rôle prépondérant, surtout par son importance politique, car on y voyait figurer quelques-unes des personnalités les plus en vue à ce moment. En somme, le concile se trouva être une sorte de réplique du gouvernement provisoire dans le domaine religieux; on voulait en faire un rempart du nationalisme libéral contre l'internationalisme socialiste. Ce caractère politique du Concile eut une importance décisive pour les destinées ultérieures de l'Église russe. Elle se trouva officiellement alliée non plus à l'ancien régime monarchiste, — qui avait encore beaucoup de partisans zélés, — ni aux aspirations socialistes qui avaient des adhérents parmi le clergé blanc, — mais aux hommes qui, comme les Girondins de la Révolution française, avaient préparé la révolution et allaient être dévorés par elle.

Cette attitude explique l'inspiration qui présida aux réformes et le genre de structure que le Concile adopta pour l'Église. L'idée dominante était celle d'une espèce de parlementarisme. Tout le monde s'était rallié peu à peu au projet de restauration du patriarcat, et cela pour des motifs différents : les uns espéraient y rattacher quelques vestiges du principe monarchique, — d'autres, plus nombreux, y voyaient au contraire et avant tout une rupture décisive avec le passé, un défi non seulement au césaropapisme, mais aussi à toute tentative de restauration d'une monarchie de droit divin. On prit

soin de limiter le pouvoir du patriarche de manière à détruire le principe monarchique dans l'Église elle-même. Ce fut un des plus étranges paradoxes de cette époque : après tant de longues et justes récriminations contre le système synodal, ce fut précisément la forme synodale qui se trouva prévaloir dans l'organisation de l'Église telle que l'ébaucha le Concile de 1917. Le patriarche fut instauré comme chef de l'Église russe, mais entièrement dépendant d'un système représentatif évidemment inspiré par l'idée de deux Chambres. La Chambre haute apparaissait sous l'aspect d'un Synode permanent composé de douze évêques, sous la présidence du patriarche. Ce Synode devait s'occuper des questions de foi et de rituel. Toute l'administration et le pouvoir exécutif étaient réservés à un « Conseil Suprême Ecclésiastique » composé de quinze membres; dans ce nombre étaient compris trois évêques choisis parmi les membres du Synode, un moine comme représentant des couvents, cinq membres représentant le clergé paroissial, mais qui n'étaient pas nécessairement des prêtres (on pouvait élire de simples acolytes ou sacristains), et enfin six laïcs. De plus, tous les trois ans devait avoir lieu un Concile auquel appartenait le pouvoir effectif de l'Église ; dans l'intervalle entre ces Conciles périodiques, les affaires importantes devaient se régler en assemblée plénière du Synode avec le Conseil Suprême.

On le voit, c'était bien une sorte de parlementarisme, sans aucun pouvoir capable de maintenir l'équilibre, car le droit de veto accordé au patriarche ne pouvait être qu'illusoire. La place unique accordée dans le Conseil aux moines était une dérision par comparaison au rôle prépondérant qu'avaient joué les couvents dans l'histoire de l'Église russe. Mais il était évident que le pouvoir réel serait entre les mains de l'élément laïc, renforcé par les subalternes qui allaient représenter le clergé paroissial. En somme, ce n'étaient plus des réformes nécessaires, c'était un pas décisif vers la Réforme...

Sous cet aspect, le nouveau système ecclésiastique ne

pouvait guère opposer de résistance sérieuse aux forces dissolvantes. De plus, on était en pleine crise révolutionnaire, et les réformes les plus radicales ne parvenaient à contenter personne. L'attitude de l'Église provoqua, tout d'abord, des critiques amères dans le camp droit : ce fut l'origine d'un anticléricalisme qui éloigna momentanément de l'Église des éléments qui auraient été ses plus fermes soutiens dès les premiers mauvais jours. On vit, dans les paroisses, de simples fidèles se dresser contre leurs prêtres et leur reprocher amèrement leur attitude dans cette grande rupture avec le passé. Mais le plus grand danger venait du camp opposé, où l'on trouvait les réformes insuffisantes. Ce n'était pas assez d'avoir abattu l'influence des couvents, — on exigeait de rompre avec le recrutement des évêques parmi les moines. On exigea l'ordination épiscopale pour des prêtres veufs, et bientôt même pour des prêtres mariés. Des curés de paroisse s'arrogeaient le droit de modifier le rituel à leur convenance. L'autorité hiérarchique était ouvertement méconnue. Un vent de folie secouait l'Église, — mais ce cyclone, qui semblait devoir tout emporter, eut un résultat salutaire : l'autorité ecclésiastique, battue en brèche de tous côtés, parvint à se ressaisir.

A défaut de pouvoir réel, le patriarche Tikhon jouissait d'une autorité morale qui lui permit de dominer le tumulte, quand les circonstances le favorisèrent en le débarrassant des organisations électives qui l'entravaient. La convocation périodique, prévue par les statuts de 1917, d'un Concile revêtu du pouvoir réel, fut rendue impossible par les événements politiques, le chaos général, la guerre civile. Les membres du Synode et du Conseil Suprême ne purent être renouvelés aux termes fixés et, à l'expiration de leurs pouvoirs, le patriarche se trouva être le seul détenteur légal de l'autorité, au moins provisoirement. D'autre part, le parti républicain modéré, auquel le Concile de 1917 s'était allié, avait sombré maintenant dans la tourmente révolutionnaire, et l'É-

glise se trouvait en face d'un pouvoir irréductiblement hostile au christianisme. Les premiers symptômes de la persécution se faisaient déjà sentir, le sang des martyrs avait déjà coulé, et une vague de brutales manifestations antireligieuses déferlait sur le pays. Dans ces conditions, la masse des fidèles se resserra autour de son pasteur; on vit en lui la seule incarnation de l'idéal religieux et national dont le pays avait vécu depuis tant de siècles. De plus, les réformateurs acharnés se trouvèrent bientôt emportés par leur fougue hors de l'Église. Le gouvernement soviétique, qui les encourageait sous main, favorisa l'organisation des groupements connus sous le nom d'Église vivante, Église rénovée, etc. Ce fut une grave menace pour l'Église patriarcale, qui se trouva lésée dans ses droits et dépossédée de la plupart des édifices religieux, dont s'empara l' « Église vivante » sous la protection du gouvernement. Mais, au point de vue de l'autorité morale du patriarche, ce fut un bien, car les nouveaux groupements ecclésiastiques absorbèrent les éléments modernistes les plus turbulents, qui constituaient un danger mortel pour les principes fondamentaux de l'Église. Dès lors, le scandale des évêques qui se mariaient ou des prêtres qui célébraient des offices fantaisistes ne rejaillissait plus sur l'Église; l'indignation et le mépris des fidèles se portaient désormais sur l'Église vivante et autres groupements, — et, par contre-coup, l'autorité du patriarche, symbole vivant des anciennes traditions, se trouva fortement rehaussée. Aussi, quand la spoliation en règle de l'Église (sous le prétexte de secours aux victimes de la famine de 1921-1922), jointe à d'odieuses profanations, finit par une persécution sanglante, ce fut réellement la masse de fidèles qui se serra autour des pasteurs pour les défendre ou partager leur sort. Si, autrefois, le peuple russe n'avait eu de respect véritable que pour les moines, on le vit maintenant témoigner un profond dévouement aux plus humbles curés de paroisse, quand ces derniers se trouvaient à la hauteur du terrible appel au martyre.

Quant au haut clergé, et surtout au patriarche, ils furent entourés d'une véritable dévotion.

Toutes ces conditions contribuaient à raffermir l'autorité centrale concentrée maintenant, par la force des événements, dans les mains du patriarche. En 1922, à l'époque de son arrestation, le patriarche Tikhon désigna lui-même un successeur provisoire, lui remettant « la direction du gouvernement de l'Église jusqu'à la convocation du Concile ». Il n'était donc plus question de Synode permanent et encore moins de Conseil Suprême : la constitution de 1917 se trouvait virtuellement liquidée. Trois ans plus tard, avant de mourir (1925), le patriarche Tikhon semblait confirmer cette situation en désignant de nouveau trois prélats qui pourraient successivement remplir ses fonctions jusqu'à la convocation du Concile nécessaire pour une élection en règle.

Le métropolite Pierre, qui prit cette succession (avec titre de *locum tenens*), fut bientôt arrêté à son tour. Son successeur provisoire, le métropolite Serge, dirige jusqu'à présent l'Église russe en U.R.S.S., avec le titre de « remplaçant du *locum tenens* du patriarche ». Pour raffermir sa situation et triompher de l'opposition d'une partie de l'épiscopat, le métropolite Serge eut recours à une restauration partielle du principe synodal, en créant un « synode patriarcal » composé d'évêques siégeant à tour de rôle à des sessions convoquées deux fois par an. Depuis l'année 1927, cette organisation a subi plusieurs remaniements sans que le principe essentiel ait été modifié : c'est toujours une sorte de compromis entre le pouvoir patriarcal tel que l'Église russe l'avait connu avant Pierre le Grand et les exigences constitutionnelles formulées en 1917. La question de l'organisation définitive de l'Église ne peut être tranchée avant la convocation d'un Concile rendu problématique tant par la situation politique que par des difficultés canoniques encore plus graves, résultant de scissions profondes au sein de l'Église russe.

En effet, la tempête révolutionnaire et la guerre civile ayant rejeté une partie de l'épiscopat russe hors des frontières de la Russie, les prélats émigrés se trouvèrent, ainsi que leurs ouailles, en rupture virtuelle avec le siège de Moscou. Les évêques émigrés ont formé une sorte de Synode permanent en Serbie, sous la présidence de Mgr Antoine, doyen de l'épiscopat russe. Les relations de ce Synode avec le patriarche se ressentirent fortement des dissentiments politiques qui s'aggravaient toujours.

L'attitude des évêques émigrés n'était d'abord que la réaction inévitable contre la politique de concessions à l'esprit nouveau qui, nous l'avons vu, avait eu des résultats désastreux pour la dignité et l'autorité de l'Église au début de la Révolution. Plus tard, la guerre civile avait creusé un gouffre encore plus profond entre ceux qui cherchaient un *modus vivendi* pour l'Église, en se soumettant aux exigences du régime soviétique, et ceux qui voyaient l'impossibilité d'un accord quelconque avec un régime persécuteur et officiellement athée. La majeure partie de l'épiscopat émigré se rangea ouvertement au parti monarchiste, suivant en ceci l'évolution de la mentalité de la plupart des émigrés : à mesure que s'accentuait l'horreur de la situation en Russie, sous le pouvoir qui détruisait avec acharnement tout le passé, qui piétinait dans le sang tout l'idéal national, — cet idéal s'auréolait d'une gloire nouvelle. Toutes les fautes du passé étaient expiées et absoutes, — il ne restait que des regrets amers pour ce qu'on n'avait pas su apprécier et conserver. C'est cet état psychologique, très naturel dans l'émigration russe, qui inspira des déclarations monarchistes émanant des évêques réfugiés en Serbie et donna au gouvernement soviétique le prétexte d'affirmer avec insistance le rôle contre-révolutionnaire du clergé. Par contre-coup, le métropolite Serge accentua son attitude de concessions au pouvoir établi, et finit par s'inféoder à lui jusqu'à nier publiquement le fait de la persécution religieuse... Cette décla-

ration fut le signal de la rupture complète entre lui et tout l'épiscopat émigré, de même qu'en Russie même une forte partie du clergé refusait de se soumettre aux injonctions du métropolite Serge, qui exigeait des déclarations de loyalisme religieux au gouvernement persécuteur.

La scission profonde entre l'Église russe restée en U.R.S.S. et les branches de cette Église réfugiées à l'étranger se compliquèrent encore de dissensions politiques et canoniques entre ces dernières. Les déclarations monarchistes du Synode de Karlovatz lui avaient aliéné les sympathies d'une partie du clergé et des fidèles désireux de conserver les principes de 1917. De plus, la dispersion de l'Église russe en pays étranger souleva la question nationale, qui est l'écueil historique de la chrétienté d'Orient. Les diocèses orthodoxes demeurés en dehors des anciennes frontières de l'empire russe réclamèrent leur autonomie, en vertu du vieux principe que les limites d'une Église devaient coïncider avec celle du pays. Ainsi naquirent les Églises orthodoxes autocéphales de Pologne, de Finlande, d'Esthonie, etc. Autant de branches détachées de l'Église russe, et peut-être à jamais. Mais il y a pis encore : les évêques des grandes communautés de réfugiés russes en Amérique, en Chine et en Europe occidentale réclamèrent à leur tour l'autonomie, en invoquant contre le Synode de Karlovatz l'absence de précédents canoniques pour la juridiction qu'il s'attribuait. Le métropolite Euloge, de Paris, déclara se soumettre à la juridiction du patriarche de Constantinople, — fait sans précédent dans l'Église russe depuis l'érection du patriarcat de Moscou au XVIe siècle. La querelle entre les différents groupements de l'Église russe émigrée s'envenima jusqu'à une rupture complète d'intercommunion. Après de longues et pénibles disputes, création de juridictions parallèles, etc., un effort de réconciliation tenté en 1935 aboutit à un rétablissement de l'intercommunion, mais en confirmant le *statu quo*; à l'heure qu'il est, l'Église russe d'é-

migration reste divisée en quatre grandes juridictions indépendantes : — celle des Balkans, celle d'Amérique, celle d'Extrême-Orient et celle d'Europe occidentale (avec centre à Paris), cette dernière rattachée par un lien nominal avec le patriarcat de Constantinople. Si on joint à ces quatre Églises russes les Églises autocéphales polonaise, finlandaise, etc., on peut se faire une idée du morcellement de l'ancienne Église d'État russe, et des difficultés sans nombre qui surgiront devant le concile futur qui devra régler la situation canonique de cette Église émiettée.

Il a fallu nous arrêter à ces détails pour comprendre les secousses morales subies par la conscience religieuse russe depuis dix-huit ans. Le spectacle, d'abord, de l'Église livrée à la politique, puis des âpres dissensions au sein de l'Église émigrée, n'était pas fait pour apaiser le désarroi causé par la grande catastrophe nationale. L'ingérence des laïcs dans les affaires de l'Église n'était qu'un nouvel élément de trouble, en accentuant les passions politiques mélangées, non seulement aux questions de juridiction, mais aussi à des dissentiments idéologiques. Tandis que, jusqu'à ce jour, la majeure partie de l'Église émigrée cherche à maintenir un traditionalisme qui permettrait plus tard de se relier sans brisure au passé, — une autre partie tend à développer l'esprit moderniste hérité de l'école de Khomiakov, et semble accentuer un mouvement de rapprochement avec le protestantisme et surtout l'Église anglicane. Le courant moderniste a, en commun avec celui du traditionalisme, le but de préparer une rénovation de l'Église russe aussitôt que l'évolution politique permettra une jonction des tronçons de l'Église d'exil avec ce qui en reste en Russie même. L'avenir de l'Église russe dépendra de la manière dont s'opérera cette jonction. Quant à la situation religieuse où se trouvera la Russie elle-même après la fin de la persécution, elle s'annonce déjà comme très complexe et fertile en surprises.

Comme nous l'avons vu, la grande masse de fidèles

restés en Russie étaient en proie à des dissensions religieuses dès l'époque de la première offensive des sans-Dieu. La lutte de partis qui déchirait l'Église avait eu pour résultat des défections en masse; bien des fidèles quittèrent l'Église pour aller grossir les rangs des sectaires de tous genres. Ce fut une époque de succès foudroyant pour le baptisme. Depuis un demi-siècle, l'ancienne Église d'État luttait avec peine contre lui; après l'écroulement de toutes les barrières, il put sembler que le torrent baptiste allait entraîner hors de l'Église la majorité de la population. Ce mouvement fut d'autant plus puissant qu'il était soutenu par le gouvernement soviétique, prêt à encourager toute forme d'opposition à l'Église. Les baptistes purent jouir d'une certaine liberté de propagande, ils furent épargnés pendant les premières persécutions. Mais ce fut justement cette situation privilégiée qui entrava leur progrès : à mesure que la persécution s'accentuait, les masses populaires refluèrent vers la vieille Église nationale, auréolée maintenant d'un prestige nouveau. D'ailleurs, le gouvernement jeta bientôt le masque d'indifférence religieuse, affiché jusque-là pour laisser libre cours à toutes les forces dissolvantes de l'Église. Le marxisme montrait son vrai visage, celui d'une haine implacable contre le christianisme. Il ne fut plus question de tolérance, et les sectaires se virent bientôt traités à l'égal des autres croyants.

Ce fut alors, pendant quelques années, le triomphe des sans-Dieu. Tous les tièdes et les craintifs se laissèrent emporter par le flot d'irréligion ; les brigades des « sans-Dieu militants » purent dresser des listes triomphales de gens qui « renonçaient à toute religion ». Il est facile de comprendre que ce mouvement de rupture avec le christianisme n'était pas seulement provoqué par la persécution brutale, mais aussi par l'affolement des gens simples qui voyaient la profanation de choses sacro-saintes sans que les blasphémateurs tombent frap-

pés de la foudre : l'impunité de l'atroce persécution faisait douter de Dieu... Mais si les défections furent nombreuses, elles eurent pour résultat une sorte de sélection opérée au profit de l'Église. Les éléments les plus sains de la population se rallièrent à elle, voyant en elle le salut non seulement pour les croyances chrétiennes, mais aussi pour la morale publique et privée et pour toutes les traditions les plus chères cruellement piétinées. De même que les classes intellectuelles avaient été attirées par l'Église au début de la Révolution, ce même phénomène se produisit plus tard dans les grandes masses populaires, même là où avait pénétré l'influence des sectes rationalistes.

Les années qui suivirent jusqu'à l'époque du plan quinquennal peuvent être considérées comme une période de prestige moral pour l'Église, tel qu'elle n'en avait pas connu depuis la grande crise du *raskol*. Dans les campagnes surtout, complètement désabusées sur les promesses de la Révolution, l'opposition au régime soviétique se colorait d'une fidélité tenace à la religion persécutée par ce régime. Ce fut le prétexte d'une nouvelle offensive des sans-Dieu, encore plus violente, à l'occasion de la collectivisation de l'agriculture. En brisant la résistance des paysans opposés en masse à la collectivisation, le gouvernement s'attaqua en premier lieu au clergé de campagne, accusé d'inspirer cette résistance, et à tous les fidèles comme représentants de l'esprit anticommuniste. De plus, il était entendu que les paysans dépossédés de leurs terres et collectivisés entraient dans la voie du socialisme intégral, incompatible, selon les dirigeants, avec toute religion. Il n'y avait donc plus de place, dans les *kolkhoz*, ni pour le clergé, ni pour les églises. Les édifices religieux furent détruits ou adaptés à d'autres usages. Le clergé subit en masse la déportation ou le massacre dissimulé sous les formules bien connues de « procès de contre-révolutionnaires ». Le premier plan quinquennal affichait le projet « d'en finir avec les vestiges de la religion ».

A cette terrible offensive du « sans-dieuisme » se joignit l'angoisse causée par l'attitude du chef de l'Église, — par l'accord conclu entre le métropolite Serge et le gouvernement soviétique. Le désaveu de cette attitude entraîna un nouveau fractionnement au sein de l'épiscopat et du clergé. Les évêques réfractaires subirent la déportation. Les fidèles, ébranlés, affolés, quittèrent de nouveau en masse l'Église. Les uns, à bout de forces, plièrent sous la pression violente et se laissèrent embrigader par les « sans-Dieu ». D'autres, bien plus nombreux, continuèrent l'héroïque résistance, enflammés d'une exaltation mystique hostile à toute concession. La nouvelle attitude de l'Église excitait le mépris ; ce fut une nouvelle cause de défections nombreuses, mais non plus au profit de l'athéisme ni même des sectes rationalistes : il y eut une poussée fervente de mysticisme, une floraison de sectes mystiques. Le paysan russe, en plein XXe siècle, et devant l'écroulement de tout ce qu'il avait tenu pour sacré, retrouva sa mentalité ancestrale. On entendit parler de visions apocalyptiques, on vit surgir des prophètes, des femmes inspirées. On alla dans les lieux écartés chercher des *startzy* mystérieux, détenteurs de la parole de vérité. Autrefois, cette ferveur mystique aurait trouvé sa voie autour des couvents. A présent, tous ces anciens sanctuaires de la piété populaire étaient détruits : *rien n'est resté des milliers de couvents qui couvraient autrefois le sol russe.* Détruits, les beaux édifices conventuels, ou transformés, changés, pour comble de profanation, en musées antireligieux. Les moines et moniales chassés, déportés, morts dans les souffrances des camps de concentration. Et le peuple, privé de ceux qu'il avait toujours considéré comme les flambeaux de la foi, se tourna vers les sources profondes de la religiosité populaire, vers ces illuminés, ces prédicateurs d'exaltation mystique, qui faisaient revivre des traditions jamais oubliées de spiritualité anarchique. Même dans les centres urbains, malgré l'impitoyable surveillance et la délation savamment

organisée, on sentait grouiller partout les sectes mystiques; on entendait de nouveau parler partout des « navires » de *khlysty*. Et dans les prisons et les camps de concentration, où s'entassaient par dizaines de milliers les victimes de la persécution religieuse, — on n'avait plus affaire à des humbles chrétiens résignés au martyre, mais le plus souvent à des sectaires exaltés, dressés en mépris haineux contre les persécuteurs « serviteurs de l'Antéchrist », et prêts à les défier.

Loin de « liquider les restes de religion » vers la fin du premier plan quinquennal, il fallut bien s'avouer qu'on en était plus éloigné que dix ans auparavant. Le second plan quinquennal inscrivit de nouveau à son programme « la fin de la religion », mais ce n'était plus qu'un vain mot. En réalité, dès 1933, le gouvernement se vit acculé à des concessions dans le domaine religieux. Tout d'abord, on renonça à la liquidation brutale de toutes les églises de campagne : pour apaiser les paysans insurgés contre la collectivisation, on sépara le principe de collectivisation de l'élément antireligieux, et on ferma les yeux sur le fait que bien des églises continuaient à subsister dans les villages. On désavoua aussi les procédés trop violents, les « raids » de jeunesse communiste dans les maisons pour arracher les icones, les assemblées tumultueuses autour des églises pour troubler les offices. On alla jusqu'à interdire les ignobles processions blasphématoires qui avaient été encouragées et organisées avec tant de zèle par les organes du Parti gouvernant. Dans toutes ces mesures se manifeste le souci d'écarter momentanément une cause profonde d'irritation populaire. Mais elles ont aussi une autre raison : les dirigeants des Sans-Dieu avouaient eux-mêmes que là où l'Église était abattue on voyait surgir à sa place un sectarisme mystique encore plus dangereux pour le régime, et doué d'une force de propagation plus puissante que celle de l'Église. Le sectarisme amorphe, insaisissable, admirablement dissimulé sous les aspects les plus divers, pénétrait dans les mi-

lieux qu'on avait déjà cru imprégnés d'athéisme. Dans ces conditions, le gouvernement jugea nécessaire de relâcher un peu le cran de pression sur l'Église, plus facile à surveiller et d'ailleurs prête à des accommodements. De même qu'aux premières années de la Révolution le gouvernement avait encouragé les sectes rationalistes contre l'Église, on voit depuis deux ou trois ans une tendance à légaliser en quelque sorte l'Église établie pour arrêter les progrès d'un sectarisme mystique beaucoup plus menaçant pour le régime.

Telle est la raison de la demi-tolérance, toute superficielle, dans laquelle on croit souvent voir, à l'étranger, une preuve d'évolution de la politique religieuse du régime soviétique. En réalité, cette politique ne peut subir aucun changement essentiel tant que l'idéologie officielle est inféodée au marxisme, absolument incompatible avec tout sentiment religieux : les dirigeants du Parti gouvernant ont pris soin de le souligner à plusieurs reprises dans des déclarations formelles. L'Église est tolérée comme un mal nécessaire, provisoirement utilisable comme dérivatif par crainte de pires dangers. La situation qui lui est créée garantit l'impossibilité pour elle de devenir une force redoutable ; le but avoué est de la laisser « mourir de mort naturelle », selon l'expression d'un des dirigeants des sans-Dieu. Cette mort naturelle, c'est l'impossibilité d'un recrutement normal du clergé faute d'écoles ecclésiastiques, — c'est l'interdiction de tout enseignement religieux, — c'est la privation de tous droits, même du droit au travail, pour le clergé et pour tous les serviteurs subalternes de l'Église, *ainsi que pour leur famille*, — c'est la rigueur du système fiscal appliqué aux édifices religieux et qui en rend l'entretien à peu près impossible à la longue. C'est surtout l'éternelle accusation de « sourdes menées contre-révolutionnaires » suspendue comme une menace perpétuelle sur la tête des fidèles comme de leurs pasteurs et s'emparant des prétextes les plus dérisoires pour des arrestations en masse suivies de dépor-

tation... Ployée sous ce régime de terreur, l'Église n'est plus un danger, et le gouvernement peut voir sans inquiétude les fidèles se tasser dans les quelques édifices religieux qui leur restent. Encore l'assistance aux offices est-elle bien rare par suite du travail obligatoire des deux sexes et par l'abolition du dimanche : les « jours de repos » soviétiques ne coïncident pas avec les jours fériés chrétiens. Mais à quelques offices du soir, et surtout la nuit de Pâques, on peut voir des foules se presser dans les églises. Les touristes étrangers qui remarquèrent cette affluence de fidèles à Pâques, dès 1934, s'imaginèrent y voir le résultat d'une nouvelle politique de tolérance. Nous voyons ce qu'il faut en penser. Mais encore faut-il ajouter que l'affluence (au moins une ou deux fois par an) aux églises est due aussi à l'affaiblissement de l'hostilité que témoignaient une grande partie des fidèles à l'Église légalisée du métropolite Serge. Tant qu'il y eut des paroisses réfractaires à sa juridiction, c'était là que se portaient les fidèles, même quand il fallait s'y rendre à une grande distance. Mais les dernières petites églises d'autre obédience que celle du métropolite Serge furent fermées en 1933, — et les fidèles, plutôt que de se priver entièrement d'offices religieux, et surtout de l'office pascal, revinrent en soupirant aux seules églises tolérées. La piété humble et résignée de ces fidèles n'a rien d'inquiétant pour le gouvernement, il peut donc leur appliquer un simulacre de tolérance dédaigneuse, pour s'en targuer devant l'opinion mondiale, et pour masquer la persécution toujours sévissante sous des dehors mieux dissimulés. D'ailleurs, l'affaiblissement de l'autorité de l'Église se manifeste assez clairement par le nombre toujours décroissant de mariages religieux, par le relâchement des mœurs et l'abandon de toutes les coutumes de vie chrétienne.

Répétons-le, les citadelles du sentiment religieux le plus ardent, en U.R.S.S., ne sont plus dans l'enceinte de l'Église, mais dans les sectes mystiques. C'est à elle que vont les élans de la religiosité populaire la plus pro-

fonde, quoique souvent dévoyée. Ce sont elles qui mènent une lutte acharnée, un combat à mort, contre le matérialisme de la vie soviétique et qui finiront par en triompher. Le gouvernement s'aperçoit avec épouvante que leur influence pénètre même dans l'école soviétique, malgré l'enseignement saturé d'athéisme militant. La jeune génération, à laquelle on inculque cet athéisme comme un dogme indiscutable, se trouve être accessible à une propagande secrète de mysticisme religieux, à des infiltrations insaisissables de pensée mystique. Depuis deux ans, la presse antireligieuse signale ce danger avec une inquiétude toujours croissante. Et dans les innombrables lieux de détention, où s'entassent le clergé et les fidèles de toutes confessions, on voit à leur côté des groupements de cette jeunesse tombée sous le coup d'accusations d'associations clandestines, toujours inspirées d'un vague remous de pensée religieuse.

Ainsi, le régime de persécution a engendré un mouvement religieux qui n'est pas seulement un grave danger pour lui-même, mais aussi pour l'Église russe. Le jour où elle aura à reconstituer péniblement son unité, dans les conditions épineuses que nous avons esquissées, elle se trouvera placée devant le fait d'une floraison touffue de religiosité réfractaire à toute autorité. Le problème du sectarisme se dressera devant elle plus douloureusement que jamais.

Au cours des trois derniers siècles de l'histoire de l'Église russe, ce sectarisme, toujours très puissant dans la religiosité populaire, était maintenu en respect non seulement par les forces de l'État identifiées avec celles de l'Église, mais aussi par le prestige des traditions de l'Église nationale. Dans la Russie rénovée, ce prestige a subi une grave éclipse, et surtout l'Église porte en son sein des éléments de discorde nés du mouvement moderniste que nous avons signalé. Il lui sera difficile d'affermir son autorité pour comprimer les forces centrifuges dont l'action ne se fait déjà que trop sentir.

Des questions de doctrine soulèvent déjà une vérita-

ble bataille autour de l'école théologique russe de Paris, et il n'est que trop clair que l'autorité hiérarchique est battue en brèche dans l'Église émigrée. C'est un avenir orageux qui se prépare pour le moment où la reconstitution de l'Église russe posera tant de questions difficiles. Ce ne sont plus les problèmes d'organisation extérieure qui sont maintenant mis en jeu par les hardis novateurs, mais la question fondamentale du magistère de l'Église, du critère de vérité décisif pour l'intégrité de l'enseignement dogmatique.

Dans ces conditions, toute prévision de l'avenir est en ce moment impossible. Mais il faut espérer que le sang de tant de martyrs, l'héroïsme de tant de confesseurs saura pourtant sceller l'unité si sérieusement menacée et diriger l'Église russe vers les voies de ses véritables traditions. Puissent ces traditions régénérées orienter l'Église vers la seule Unité, dans l'éblouissement de la promesse divine de victoire sur toutes les forces hostiles qui ne pourront prévaloir !

J. DANZAS.

La théorie marxiste de l'art en Russie soviétique

Jusqu'en 1922, et même, sous certains rapports, jusqu'en 1924, c'est-à-dire pendant les périodes de la guerre civile et de la N.E.P., le gouvernement soviétique a fait preuve d'un libéralisme plutôt inconscient, à vrai dire, et fortuit, dans le domaine de la culture scientifique, littéraire et artistique. A cette époque il était permis — au degré à peu près où c'est permis aujourd'hui en Allemagne — d'émettre des opinions diverses sur des matières n'ayant pas trait directement à la vie politique et sociale. L'enseignement universitaire, non seulement des disciplines biologiques ou mathématiques, mais encore de l'histoire des lettres et des arts, échappait plus ou moins à la surveillance de l'État et du parti communiste, de sorte qu'il était possible d'expliquer *Hamlet* ou la Chapelle Sixtine sans avoir lu le *Capital*. Il y a douze ans à peu près, les choses ont brusquement changé. Sous l'impulsion dominante de feu Michel Pokrovsky, historien communiste, chef du département de l'Enseignement Supérieur au Commissariat de l'Instruction publique, le gouvernement procéda à un « nettoyage » radical des universités, académies et sociétés artistiques et littéraires du pays, et organisa un contrôle sévère de toute spéculation philosophique et scientifique, de toute pensée, d'ordre tant soit peu général, émise oralement ou par écrit. Un tel régime se déduit d'ailleurs tout naturellement de l'application conséquente des règles du communisme marxiste et du principe de la dictature prolétarienne, mais ce n'est

qu'une pratique de plusieurs années qui lui a permis de se réaliser effectivement. Aujourd'hui, en Russie, il n'y a point de salut pour la pensée théorique quelle qu'elle soit en dehors de la doctrine de Marx et de Lénine.

Le marxisme est, comme on sait, un système étroit mais cohérent, conçu par un puissant cerveau très au courant des principaux mouvements de pensée de son époque ; ce n'est point un système encyclopédique, et il est impossible de considérer Marx comme un penseur universel, un Aristote ou un Leibniz. De là, sans aller plus loin, la très grande difficulté d'appliquer le marxisme à des domaines dont Marx ne s'est point occupé, comme par exemple les sciences naturelles. Si, néanmoins, on entend proclamer en Russie soviétique la nécessité de n'enseigner que la biologie et même la mathématique marxistes, une biologie et une mathématique qui seraient l'expression de la classe prolétarienne et non féodale ou bourgeoise, il faut voir là ou bien de la rhétorique pure, ou bien une tendance, déjà sensible sur plusieurs points, de ramener les sciences en question à l'état où elles se trouvaient à l'époque de Marx, par exemple la théorie de l'évolution au darwinisme primitif et la physique à une ontologie matérialiste. Beaucoup plus facile, relativement, est l'adaptation au marxisme des disciplines philosophiques et historiques, et c'est pourquoi rien ne se publie et n'est enseigné aujourd'hui en Russie dans ces domaines qui ne se rattache positivement à la « méthode dialectique » et au « matérialisme historique ». Les théories esthétiques de l'école formaliste, si en vogue de 1919 à 1924, ont dû céder la place à d'autres théories cherchant à se rapprocher, dans l'interprétation des œuvres d'art et de leur filiation historique, de la conception marxiste la plus rigidement orthodoxe.

L'histoire de ces approches, de ces tâtonnements est assez curieuse, et il faut avouer que les premières tentatives de mettre sur pied une esthétique — ou plutôt une théorie des lettres et des arts — purement marxiste, ont

été franchement ridicules. Nous n'en donnerons qu'un seul exemple : le traité sur la *Méthode de l'histoire littéraire*, du professeur Keltujala, paru en 1927. L'auteur, honorablement connu jadis par ses recherches hagiographiques et par un manuel universitaire fort utile sur la littérature russe ancienne, y fait preuve d'un zèle remarquable et d'une extraordinaire absence du sens de l'humour. Le livre entier est rédigé dans le style des *Éléments* d'Euclyde et de l'*Éthique* de Spinoza : *more geometrico*. On peut juger des résultats par cet échantillon :

§ 29. — La relation proportionnelle pendant une journée entre le travail social individualisé, le loisir social individualisé et le sommeil social individualisé n'est pas constante. Elle évolue sous l'influence :

a) Premièrement, de l'état et du degré de développement de la classe sociale ou d'une subdivision de cette classe à l'époque où vit l'individu qui y appartient;

b) secondement, de l'état et du degré de développement de l'individu en question au courant de sa vie entière;

c) troisièmement, des événements qui ont apporté, dans la situation vis-à-vis du travail social de l'individu, tel ou tel changement.

§ 30. — La source principale de l'expérience vitale de tout être humain consiste en la relation proportionnelle moyenne pendant une journée entre trois quantités :

a) Le travail social individualisé propre à telle classe;

b) le loisir social individualisé propre à telle classe;

c) le sommeil social individualisé propre à telle classe, — en considérant les conditions du travail, du loisir et du sommeil.

Ce verbiage pédantesque, nous le retrouvons — sous une forme un peu moins naïve peut-être — dans beaucoup d'autres études et traités du même genre parus en Russie pendant ces dernières années, par exemple dans les nombreux écrits du professeur Th. Schmit, historien de l'art, qui s'était fait connaître avant la guerre par ses travaux sur la peinture byzantine du XIVe siècle. Dans un livre intitulé *L'Art*, il a voulu construire une théorie

cyclique de l'évolution artistique mondiale. Nous nous trouvons aujourd'hui, selon cette théorie, dans l'avant-dernière phase du sixième et dernier cycle ; la dernière sera réalisée par l'union universelle des Républiques soviétiques et aura pour caractéristique, dans les arts plastiques du moins, le règne de la lumière et de la couleur pures. Les méthodes qui ont permis d'aboutir à ces conclusions sont assez simples. On peut en juger en feuilletant le recueil international paru il y a trois ans à Paris sous le titre *Musées*. Dans un article qu'il y a publié, M. Schmit explique entre autres le coloris sombre et tragique des tableaux du Tintoret par le fait que la République vénitienne avait perdu à cette époque le monopole du sel. Une telle explication ressort incontestablement à la méthode marxiste, mais il serait excessif de croire que cette méthode doive inévitablement mener à cet ordre d'absurdités.

Un gros volume paru aux éditions d'État de Léningrad vient de démontrer précisément que ce n'est pas le cas. Son auteur, M. I. Ioffé, appartient à une génération plus jeune que celle de MM. Keltujala et Schmit, et n'a pas à se faire pardonner des erreurs anciennes. C'est pourquoi, sans doute, il se montre plus raisonnable et plus modéré dans ses conclusions que ses prédécesseurs, et qu'on le sent aussi plus à l'aise dans les détours et les dédales de la pensée marxiste. Son livre peut être regardé comme l'exposé le plus complet et le plus cohérent de la théorie marxiste de l'art qui ait paru jusqu'à ce jour ; et, d'ailleurs, ce n'en n'est pas seulement l'exposé — quelques pages y suffiraient, car la théorie en elle-même est des plus simples — c'est aussi son application conséquente à un grand nombre de matériaux fournis par l'histoire de l'art. C'est, si l'on peut dire, un manuel du marxisme esthétique, et s'il ne nous apprend pas grand'-chose — et même rien du tout — sur l'œuvre d'art envisagée comme telle, dans sa valeur propre, il ne faut pas en accuser l'auteur, mais plutôt la théorie elle-même

qu'il développe si clairement et dont il révèle, sans le vouloir, l'étonnante indigence intellectuelle.

Le titre que M. Ioffé a donné à son livre : *Histoire synthétique de l'art. Introduction à l'histoire de la pensée artistique*, est déjà révélateur sur un point important. Il indique l'impossibilité pour la théorie marxiste de concevoir l'œuvre d'art autrement qu'en fonction de l'histoire. Et encore ne s'agit-il pas, en l'occurrence, de l'histoire de l'art proprement dite, du développement intrinsèque des formes artistiques, mais uniquement de l'évolution sociale soumise, toujours selon cette théorie, à des lois fixes et dont l'art d'une époque donnée n'est que l'expression directe, nécessaire et prévisible. Le devenir historique lui-même n'est pas pour le marxiste un processus concret saisi dans sa réalité complexe, mais une succession de phases que toute société humaine doit inévitablement traverser, et qui seule peut intéresser l'historien (ou plutôt le sociologue). Ainsi, nous voyons M. Ioffé décrire successivement l'art de la société à l'état du « communisme primitif » et celui de l'âge patriarcal, passer ensuite aux phases plus récentes du féodalisme, de l'avènement de la bourgeoisie, du capitalisme naissant, mûr et se décomposant au stade impérialiste, pour en arriver triomphalement à la phase ultime ou plutôt pénultième : celle de la révolution prolétarienne, annonciatrice d'un âge d'or sans précédent. Jamais, au cours de sa longue narration, M. Ioffé ne se soucie de la relation exacte des faits historiques entre eux ni même de la succession concrète des siècles. Pour lui, Giotto est un contemporain de Bach, car tous les deux représentent un spiritualisme d'origine féodale ; Pouchkine et Tourguéniev sont contemporains à la fois de Raphaël et de Mozart, car ils appartiennent tous également à « l'idéalime métaphysique » qui est censé devoir exprimer la mentalité correspondant aux premières victoires du capitalisme, victoires qui se sont produites à des époques diverses, dans les différents pays européens. Shakespeare et Tolstoï eux

aussi sont des contemporains, et M. Ioffé ne s'arrête pas même un instant pour considérer ce qui les différencie et les sépare : ce qui existe pour lui ce n'est ni l'œuvre en elle-même ni le créateur comme tel, c'est uniquement la conjoncture sociologique qu'ils représentent et qui suffit pour les expliquer.

Non que pour M. Ioffé toute œuvre d'art soit tendancieuse dans le sens ordinaire du mot. Il a suffisamment pratiqué les historiens de l'art allemands pour pouvoir saisir certaines méthodes d'analyse stylistique, et il ne néglige pas de les appliquer à l'interprétation des œuvres des grands artistes destinée à étayer sa construction. Toutefois, il prend soin d'arrêter l'analyse stylistique au point où il deviendrait difficile de trouver à telle particularité de forme une raison sociologique. Les tendances réalistes de la peinture du XV[e] siècle s'expliquent par l'avènement de la bourgeoisie qui cherche à opposer sa réalité, la réalité quotidienne, aux sublimes et immuables grandeurs de l'hiératisme féodal. Une telle constatation suffit entièrement à M. Ioffé et il ne va pas plus loin, sentant sans doute qu'il lui eût été difficile d'expliquer par la même méthode les différences, pourtant profondes, qui existent entre le réalisme des Néerlandais et celui des Italiens, entre la méthode picturale d'un Van Eyck et celle d'un Masaccio. La même simplification lui permet de considérer Giotto comme le type même de l'artiste médiéval, ce qui revient à nier les particularités les plus vitales de son style, celles qui le distinguent aussi bien des peintres d'icones byzantins que des enlumineurs et verriers parisiens de son époque.

Ces exemples sont choisis au hasard entre mille autres ; ils ne prouvent pas que la construction de M. Ioffé soit absolument dénuée de sens, mais ils prouvent bien qu'elle est beaucoup trop abstraite et schématique. Ce n'est pas son marxisme qu'il faut critiquer en premier lieu, c'est, d'une manière générale, son sociologisme. Que Dante soit le poète de la classe féodale et Beethoven le repré-

sentant en musique de la classe bourgeoise, soit, nous pouvons l'admettre pour un moment, et il nous est encore plus facile de céder à la classe prolétarienne le cinéma et la radiophonie en tant que formes et moyens de l'art universel destiné à régner dans l'avenir; ce que nous n'admettons pas, c'est que la *Divine Comédie* ou les derniers quatuors puissent ne signifier que si peu de choses. Et, d'ailleurs, ne faut-il pas demander en dernier lieu à M. Ioffé comment il se fait qu'un homme comme lui, pour lequel la valeur intrinsèque de l'œuvre d'art n'est qu'un mot dénué de sens, puisse choisir pour « représenter » leur classe sociale non pas n'importe quel peintre, poète ou musicien, mais un Bach et un Giotto, un Rembrandt et un Gœthe, puisse même parler à tout moment — comble de l'inconséquence ! — de leur grandeur, de leur génie. De deux choses l'une : ou bien ils sont grands en tant que personnalités humaines, en tant qu'artistes, et alors toutes les théories sociologiques n'ont absolument rien de commun avec ce qui constitue leur grandeur ; ou bien ce n'est pas Beethoven et Shakespeare, c'est la classe qu'ils représentent qui est grande, et alors il va bien falloir considérer M. Ioffé comme un dangereux panégyriste de la bourgeoisie, du capitalisme périmé, dont la place n'est point parmi les vainqueurs de la révolution prolétarienne.

WLADIMIR WEIDLÉ.

Quelques livres sur la Russie

Nadejda Gorodetzki : **L'exil des enfants**. Éd. *Les Iles*, Desclée de Brouwer, Paris, 1936. — P. 296.

Voici un livre dont l'action ne se passe pas en U.R.S.S., et pourtant c'est bien un livre sur la Russie moderne, — sur cette Russie émigrée dont la tragédie fait partie du grand drame russe et ne peut en être séparée.

Le lecteur français a beaucoup à apprendre du livre de Mme Gorodetzki. Cette foule d'émigrés qu'il côtoie journellement lui est mal connue, car il n'en voit que l'aspect extérieur, celui de la lutte si âpre pour le pain quotidien. Il ne peut comprendre le drame psychologique de la deuxième génération d'exilés, de cette jeunesse qui n'a même plus le souvenir de la patrie pour la soutenir dans un milieu étranger, trop souvent hostile. L'assimilation à ce milieu est rendue presque impossible par les difficultés juridiques qui règlent la situation des émigrés, et le sentiment d'être des repoussés, des métèques, aiguise chez ces jeunes des préventions injustes contre ce monde dont ils ne veulent adopter ni les idées, ni l'héritage spirituel. Tourmentés par un idéalisme latent hérité de leurs ancêtres, les incorrigibles rêveurs de la Russie d'autrefois, — ces jeunes sont fiers d'être un monde à part, s'imaginant avoir « une vie plus riche, plus pleine, plus lourde de responsabilités que celle de leurs camarades occidentaux » (p. 186), parce qu'ils se sentent une mentalité plus complexe. L'orgueil national, si puissant chez le Russe, vient s'allier chez eux à la fierté du pauvre hérissé contre des humiliations trop fréquentes, et à la fierté froissée de l'intellectuel réduit à des besognes inférieures. Pour eux, s'adapter au milieu environnant, c'est, le plus souvent, s'enliser dans des soucis matériels où ils voient une déchéance morale. Et c'est pour lutter contre cet enlisement qu'ils préfèrent se cantonner dans leur isolement du monde extérieur, se réchauffant au contact mutuel dans ces milieux russes où l'on s'efforce de conserver la langue, les idées et les coutumes nationales comme un dépôt sacré, gage de la résurrection future.

Mais ces coutumes, cette idéologie d'autrefois, sont maintenant vidées de leur substance essentielle; elles n'ont plus l'ambiance qui leur donnait leur signification, elles ont perdu ce parfum du terroir qui en faisait la vigueur. En dehors du cadre traditionnel, elles ne font que souligner le vide de cette existence de déracinés. Les « enfants en exil » le ressentent douloureusement. La soif d'un « sens de la vie » qui tourmentait leurs aînés n'était chez ces derniers qu'une tendance philosophique de l'esprit, — mais elle est une souffrance poignante pour les jeunes héritiers de la mentalité russe d'autrefois, qui en portent le fardeau sous les heurts quotidiens de la dure réalité. Et ils ne sont que trop portés à mépriser, chez leurs aînés, l'attachement tenace à des formes extérieures qui ne recouvrent plus rien de réel.

Cette pitié dédaigneuse se complique encore d'une sourde rancune contre ces aînés, qui ont perdu la patrie comme des joueurs malchanceux gaspillent leur patrimoine, et qui ont fait de leurs enfants des déshérités. La critique acerbe de la génération précédente s'étend jusqu'aux dissensions politiques qui séparent actuellement les différents groupements d'emigrés. Les jeunes se sentent « également étrangers aux tendances réactionnaires des aurochs de droite et aux zezaiements douceâtres des aurochs de gauche » (p. 194). La vie en a fait des réalistes, malgré leur hérédité d'idéalisme nuageux. Ils savent que la Russie future ne peut ressembler à celle d'autrefois, — ni à la Russie impériale auréolée de splendeurs byzantines, ni à la Russie des intellectuels saturée d'utopies révolutionnaires. Ils se sentent appelés à la construction d'une Russie nouvelle. Mais il leur manque la condition essentielle pour ce travail de construction, — la connaissance exacte du pays devenu pour eux un mirage. Cette ignorance, jointe au sentiment amer d'impuissance, émousse souvent chez eux le désir de contribuer, par un travail sérieux, à l'élaboration d'un programme d'action. Bien nombreux sont ceux qui se laissent aller à une passivité d'autant plus dangereuse qu'elle dégénère facilement, dans leur situation de dépaysés, en indolence morale. Ce n'est plus seulement à l'action sociale qu'on se dérobe, mais au devoir de se tracer des principes de vie et d'y être fidèle. Dans cette ambiance, où les traditions familiales n'existent plus, où toutes les barrières des convenances sont renversées, il n'est que trop facile de glisser jusqu'à une amoralité d'autant plus irrémédiable qu'elle est inconsciente.

Mme Gorodetzki trace un tableau saisissant de ce milieu de jeunesse désaxée. Son livre n'est pas un roman, ce n'est qu'une galerie

de types psychologiques ou plutôt de silhouettes fugitives, souvent à peine esquissées, et pourtant animées d'une vie intense. Les relations entre les différents personnages n'ont qu'une importance secondaire, l'amour y apparaît comme un accessoire presque inutile. Ce n'est pas une déception d'amour qui pousse l'héroïne du livre, Nina, à retourner en U.R.S.S., sans se faire d'illusions sur la destinée qui l'y attend. Le mobile de ce sacrifice est le même que celui qui pousse quelques-unes de ses jeunes camarades au vice, celui qui accule au suicide le jeune homme évadé de l'U.R.S.S. C'est l'immense lassitude d'une vie sans issue, sans beauté intérieure, sans idéal autre que d'insaisissables rêveries. Rêveries assez puissantes pour faire prendre en horreur la réalité, mais incapables de stimuler l'effort nécessaire pour les grandes luttes de la vie.

Il y a un trait qui ne peut manquer de frapper dans ce tableau : c'est l'absence de vie religieuse. Parmi ces jeunes que décrit Mme Gorodetzki, il y a des incroyants, mais la plupart ont une sorte de religiosité. Là aussi, ce sont plutôt des rêveries vaguement associées à un besoin d'idéal, à un humanisme imprécis, au sentiment national si intimement relié, chez le Russe, au nationalisme religieux. Ce sont plutôt des survivances de la mentalité ancestrale que des conceptions précises. Et cette religiosité nébuleuse ne peut être une source de vie intérieure; elle est dissociée de tout ce qui forme les assises de la mentalité humaine et les ressorts de la conscience. Il y a là un grand vide, qui explique pourquoi la soif d'idéal et la recherche du sens de la vie prend un aspect morbide chez de jeunes êtres qui répugnent au matérialisme vulgaire.

Le livre de Mme Gorodetzki peut faire beaucoup réfléchir. Nous n'avons fait qu'effleurer ici les questions qu'il soulève, et nous espérons que le lecteur français saura faire son profit d'une œuvre qui lui révèle des aspects nouveaux de cette vie russe si mal étudiée.

La fabrique des hommes nouveaux, par Alia Rachmanova. Traduit de l'allemand par Henri Bloch (Plon, Paris, 1936, 255 p.)

On a déjà beaucoup parlé de ce roman, qui a obtenu le premier prix dans le concours de romans antibolchévistes organisé sous les auspices de l'Institut Catholique de Paris. Nous ne faisons que le signaler à nos lecteurs. Mais, à cette occasion, nous voudrions relever certaines critiques qui se sont fait entendre à son sujet.

On reproche à l'auteur d'avoir tracé un tableau trop noir de l'im-

moralité de la vie soviétique. Ceux qui le disent ne se rendent pas compte que les nouveaux mots d'ordre lancés à Moscou au sujet des rapports familiaux ont été provoqués précisément par l'effroyable dissolution de mœurs, devenue un danger public, — par la nécessité impérieuse de reconstituer un foyer familial pour enrayer la criminalité infantile et la décroissance de natalité. Certes, ceux qui n'ont pas vécu de la vie soviétique ont peine à s'imaginer ce qu'elle représentait il y a quelques années, quand le mot d'ordre proclamé le plus haut, avec le plus d'insistance, était celui du mépris de la « morale bourgeoise ». Le roman de Mme Rachmanova se situe précisément à cette époque. Et si, à présent, on veut considérer cette époque comme une étape franchie, il faut pourtant se souvenir que ses traces sont encore bien vivantes, que la législation antifamiliale n'est pas encore remaniée, que les appels à une vie moins immorale s'adressent à une génération élevée à l'école soviétique, où l'enseignement antireligieux se joignait à un exposé des sciences naturelles spécialement destiné à souligner dans l'homme la nature animale...

Pour ceux qui s'intéressent à la vie religieuse en U.R.S.S., nous signalons tout particulièrement les pages où l'auteur décrit les assemblées clandestines de sectaires. Il s'agit des *khystis*, la secte mystique la plus répandue en Russie avant la Révolution, et qui se propage actuellement avec une puissance nouvelle. L'auteur ne la nomme pas, et le lecteur mal informé pourrait croire que les scènes reproduites dans son livre se rapportent à des assemblées de fidèles de l'Église persécutée. Il est vrai que la ligne de démarcation est difficile à tracer, car d'ordinaire ces sectaires n'affichent pas leur rupture avec l'Église. Mais le genre d'assemblée et les « commandements » transmis aux adeptes sont caractéristiques des *khlystis* et de leurs « navires » (ainsi s'appellent leurs groupements). L'auteur dépeint en quelques touches très vives comment s'opère l'adhésion à ces mystérieuses confréries, et l'attrait qu'elles exercent sur les âmes ravagées. Ceci est une des réalités de la vie soviétique, et aussi le lien qui rattache la crise religieuse de la Russie moderne à celles de son passé. Mais il ne faut pas se dissimuler que les aspirations religieuses fourvoyées dans les voies du sectarisme présentent un grave danger pour l'avenir de la chrétienté russe, dont les épreuves sont loin d'être terminées.

QUESTIONS SOCIALES ET POLITIQUES

CIVIS. *Confiance des hommes ou confiance des capitaux.*

La réponse des socialistes ne peut plus être, désormais, purement dialectique.

V. DILLARD. *Crise de civilisation?*

Pourquoi constate-t-on une reprise des affaires un peu partout, sauf en France. Faut-il donc avouer une impuissance française? Au lieu de solutions partielles, n'est-ce pas une réforme d'ensemble qui s'impose? L'auteur en définit les trois facteurs principaux : l'emprise croissante de l'homme sur l'avenir, la nouvelle structure de l'organisation sociale, et la mentalité monétaire d'aujourd'hui.

M. FAIVRE D'ARCIER. *Magis amica veritas...*

Un récent ouvrage, d'un de nos plus fidèles collaborateurs, a fait, ces jours derniers, quelque bruit. La critique qu'on en trouvera ici, tout empreinte d'une sincère amitié, et même d'une profonde communauté de vue, pose cependant, avec franchise, des questions que d'aucuns étendront peut-être à la signification d'examen de conscience. Il est difficile, en effet, d'être toujours présent au combat et d'apporter, chaque fois, les discriminations nécessaires. L'essentiel est, à la réflexion, de juger équitablement son attitude et de la préciser du fait même. Pas plus que nous, M. P.-H. Simon ne s'y refuserait.

A.-D. TOLÉDANO. *Chronique de politique étrangère.*

Sainte Alliance et S.D.N.
Italie et Angleterre.

E. DERMENGHEM. *En marge du problème abyssin.*

Une civilisation, qui a eu, tout au moins, le mérite de durer, est menacée de disparaître : ce danger doit-il nous laisser indifférent?

F. HENRY. *Inventaires.*

La crise sociale et les idéologies nationales.

H. G. *L'organisation corporative.*

Billet de Civis

Confiance des hommes ou confiance des capitaux?

Le succès du front populaire est un événement dans l'histoire de la IIIe République. Événement, à vrai dire, qui n'a rien d'une surprise, favorisé par la crise économique, préparé de longue date, même peut-être inconsciemment par ceux qui s'en désolent le plus aujourd'hui! Mais une échéance redoutée perd de sa virulence par le fait même qu'elle est arrivée. C'est une constatation d'ordre psychologique. Un danger qu'on imagine est plus redoutable qu'un danger réalisé. Ses contours sont précisés; sans doute, la connaissance des choses perdues est cuisante, mais le contact et la certitude présente des choses encore conservées donnent aux apeurés de la veille une sorte d'apaisement pour l'action de demain.

En l'occurrence cette démarcation n'est pas encore faite.

Après l'appréhension électorale, nous connaissons l'appréhension gouvernementale. Or, dans les choix qui vont maintenant se faire au sein du parti vainqueur, nous découvrons un dilemme qui est peut-être une contradiction, à propos duquel un catholique doit se faire une opinion.

On a dit de la bourse qu'elle était un plébiscite continuel.

Ce plébiscite exprime l'opinion sans cesse mouvante des capitaux. Pas besoin de discours ni de promesses pour décider de ces votes. Chaque jour la cote nous donne des chiffres : le nombre des transactions, le niveau des valeurs. C'est le baromètre de la confiance des capitaux.

Sans aucun doute le plébiscite des capitaux n'a pas consacré le plébiscite politique. Mais les vainqueurs du suffrage universel ne devraient-ils pas se réjouir de cette discordance ? Le front populaire n'était-il pas le rassemblement de tous ceux qui veulent libérer la France de la tyrannie de l'argent ? Par essence les capitaux n'ont pas les mêmes intérêts que les hommes d'un scrutin populaire. La bourse répond par une inquiétude aux menaces qui ont couvert les murs. Les capitaux cherchent un refuge. Ils délaissent les valeurs privées françaises, celles où les fameuses deux cents familles allégoriques paraissent dominer; ils passent à l'étranger. Les valeurs internationales haussent; l'or quitte les caves de la Banque de France. On se demande si le franc restera longtemps une monnaie inébranlable.

Dans cette atmosphère défavorable, M. Blum prépare son entrée en scène. Déjà son ton a quelque peu changé. Le moment est grave pour lui : d'idéologue il va devenir homme d'action. Désormais la dialectique ne suffira plus. Du domaine des idées pures, il lui faudra descendre dans celui des réalités exigentes. La première réalité qui s'impose, et qu'il faudra dominer sous peine d'être écrasé par elle, c'est la réalité financière. « Il faudra donner très vite le sentiment de la réussite. » Et c'est ici qu'apparaît la contradiction que M. Bergery a lui-même bien mise en lumière.

Anéantir la puissance de l'argent, c'est plus facile à dire dans l'opposition qu'à réaliser au pouvoir. Le pouvoir, il faut avant tout le conserver, et pour le conserver il faut souvent composer. M. Blum a la malchance de trouver une situation financière difficile, mais c'est précisément en partie à cause de cela qu'il arrive. L'argent dont il veut diminuer le pouvoir, il est le premier aujourd'hui à en avoir besoin. La confiance des capitaux, elle lui est aussi nécessaire que la confiance des hommes. C'est nous autres qui devenons alors des dialecticiens : s'il était pleinement logique avec lui-même, M. Blum ne devrait-il pas redouter cette confiance de la bourse révélatrice d'une puissance qu'il se

propose d'abaisser ? M. Bergery ne s'y est pas trompé. Un gouvernement populaire, s'il cède au chantage financier, risque de périr par où il aura péché. La tentation est grande. Comment y résistera-t-il ?

Si nous cantonnions la discussion sur le point précis, confiance des hommes ou confiance des capitaux, si nous faisions abstraction de tout ce qui nous sépare des socialistes, nous n'hésiterions pas à dire avec eux : « Nous aussi, nous préférons la confiance des hommes, nous aussi, nous voudrions nous soustraire à l'influence des minorités financières, si vraiment ce sont elles qui mènent la France. Et en cela nous accepterions bien pour un temps d'être mis en minorité par les gros capitaux. Mais il faudrait être sûr que la redistribution du pouvoir économique, opération délicate entre toutes, se fasse conformément à un critère rationnel et moral, et n'aboutisse pas, sous prétexte d'étouffer la tyrannie de l'argent, à en créer une nouvelle, pire que la première. »

Or, les détenteurs du pouvoir économique auront toujours tendance à séduire les nouveaux titulaires du pouvoir politique, quelle que soit la couleur de leur étiquette; ces derniers seront d'autant plus faciles à séduire que le Trésor sera moins à flot. Et puis, derrière les capitaux il y a deux catégories de capitalistes. Il y a les spéculateurs et les épargnants, les gros et les petits. Les gros spéculateurs ne servent évidemment pas les intérêts de la personne humaine, mais vraiment on ne peut pas en dire autant du petit épargnant, dont la prudence a fait la France. La difficulté, c'est de distinguer derrière l'anonymat les vraies personnalités. Là encore, derrière les façades, ce sont les hommes qu'il faut retrouver. Le socialisme les retrouvera-t-il ? C'est là toute la question.

C'est à l'œuvre que nous saurons vraiment sa valeur morale. Pris entre les nécessités du pouvoir et les exigences de ses troupes, le tout est de savoir comment il choisira.

CIVIS.

Crise de civilisation ?

Quelques aspects de la révolution économique

De tous côtés on annonce la reprise.

Il est toujours désagréable de jouer en ces matières le rôle de prophète de malheur, et de ne pas chanter à l'unisson dans le chœur trop bien stylé des publicistes économistes.

Pourtant, il nous semble que l'horizon n'est pas encore éclairci, loin de là. Si le déficit des chemins de fer est moindre que le déficit des mois correspondants de 1935, il n'y a peut-être pas lieu tout de même de crier victoire, car le déficit reste. La même remarque s'impose en ce qui concerne les rentrées fiscales. Les prix de détail ont remonté depuis septembre, annulant en partie l'effet des mesures administratives prises par le gouvernement Laval, spécialement quant au marché de la viande. Le chômage a augmenté tout l'hiver, parallèlement au nombre des faillites. Les exportations diminuent en volume, le cours des rentes françaises ne réussit pas à remonter, et le loyer de l'argent reste prohibitif, au point d'obliger le Trésor à s'adresser pour ses besoins à une place étrangère.

Nos autem sperabamus ! Que n'a-t-on pas fait cependant pour enrayer la crise ! La littérature des déclarations ministérielles et des discours officiels dominicaux nous

annonce depuis si longtemps les mesures sévères, mais nécessaires, qui vont enfin guérir le pays des maux qui pèsent sur lui. Le gouvernement s'est vu confier pour un temps, sans contrôle, tous les leviers de commande de la nation... Les meilleurs économistes et techniciens Français l'ont soutenu de leurs conseils éclairés. Près de cinq cents décrets-lois ont été lancés, qui devaient à coup sûr remettre en marche la machine.

Or la machine n'a pas démarré. Le moteur n'a pas « répondu ». Les mécaniciens spécialistes et tout-puissants n'ont pas réussi à mettre en mouvement la locomotive économique.

Pourtant, autour de nous, les courbes étrangères rejoignent leurs niveaux de 1931, en Angleterre comme aux États-Unis. Le taux de l'argent y est plus bas que jamais et les emprunts s'y couvrent en quelques heures. A tel point qu'on y réclame outre-atlantique un freinage sérieux, par crainte de quelque colossale inflation de crédit qui dépasserait les prévisions raisonnables de prospérité.

Si la locomotive démarre chez nos voisins, pourquoi reste-t-elle immobile chez nous?

Accroupis en face des roues, quelques responsables guettent le moindre frémissement et croient pouvoir annoncer les premiers millimètres d'avance. Les succursales de la Banque de France donnent une note optimiste, le Ministre des Finances expose en Conseil des Ministres l'excellent état de la Trésorerie et les signes « non équivoques » (!) de reprise économique. L'année s'annonce bonne, déclare M. Frédéric Jenny dans la page financière du *Temps*.

Optimisme de commande? Nécessités politiques? Toujours est-il que le bon public, écarquillant les yeux, n'arrive guère à voir quelque chose.

De fait, nous ne croyons pas que l'on parvienne à faire avancer la locomotive à force de la regarder, fût-ce avec le plus inconfusible optimisme. Si le démarrage s'opère à l'étranger, n'oublions pas que depuis plusieurs années des efforts de toutes sortes y ont agi sur l'économie. Les journaux français ont beau nous annoncer chaque matin l'échec du plan Roosevelt, il n'en est pas moins vrai que la reprise actuelle américaine est inséparable des mesures peu cohérentes peut-être, mais de gigantesque envergure, prises par le Président des États-Unis. Les Anglais ne se font pas faute d'attribuer leur situation actuelle à la nouvelle politique de la livre sterling, et les Belges savent bien que la montée régulière de leurs fonds d'État, comme l'augmentation du trafic de leurs chemins de fer, n'est pas un effet du pur hasard. Le ciel n'aide généralement que ceux qui s'aident eux-mêmes.

Faut-il donc avouer une impuissance française ? Devons-nous déclarer que nous ne sommes pas à la hauteur, que les rouages de la locomotive France sont trop compliqués pour les meilleurs de nos mécaniciens, mais qu'à force de changer l'équipe nous finirons peut-être par trouver le Messie que tous attendent ?

Si le problème est en partie un problème d'équipes et de personnalités, nous croyons pourtant qu'il déborde singulièrement ce point de vue. Comme nous l'avons indiqué en commentant les décrets-lois du gouvernement Laval (1), les remèdes apportés n'ont pas été efficaces parce que la question à résoudre n'a pas été envisagée dans son ensemble. On ne lui a donné que des solutions partielles.

Nous voudrions aujourd'hui préciser davantage les conditions actuelles, pour montrer en quoi la nécessité d'une

(1) Cf. *Études* du 20 septembre 1935.

réforme d'ensemble s'impose inéluctablement. La crise économique n'est pas un épisode ordinaire dans le cycle des crises, elle est une véritable révolution. Ce sont les conditions mêmes de la vie qui se sont modifiées depuis quelques années, c'est la civilisation tout entière qui, rapidement, s'adapte à un nouvel état de choses après une brutale crise de croissance. Il suffit d'ouvrir les yeux sur les graves événements qui se passent à l'heure actuelle en Europe, mais surtout en Extrême-Orient, pour s'en rendre compte. Devant cette évolution rapide, il ne suffit pas d'attendre, encore moins de juger et de condamner. Il importe avant tout de voir les réalités telles qu'elles sont et de répondre aux événements par la riposte humaine qu'ils exigent.

Sans nous maintenir aujourd'hui sur le plan élevé d'une philosophie de l'humanité, notre intention est d'indiquer les principaux facteurs économiques qui révolutionnent — le mot n'est pas trop fort — nos conditions actuelles de vie. Les facteurs nous paraissent être, d'abord, l'emprise grandissante de l'homme sur l'avenir, ensuite la nouvelle situation créée par l'organisation sociale, enfin les troubles apportés dans le jeu classique des lois économiques par la mentalité monétaire d'aujourd'hui. Le jeu de ces trois éléments nous condamne, de gré ou de force, à reviser tout l'ensemble de nos conceptions classiques en matière de politique économique, peut-être même de politique tout court.

*
* *

Notre maîtrise de l'avenir s'est affirmée depuis quelques années dans des domaines bien différents, et, par une conséquence assez paradoxale, cette domination elle-même est devenue un obstacle au redressement économique.

En matière agricole, la surproduction nous permet aujourd'hui de décider d'avance avec une approximation grandissante quelle sera la récolte de l'année prochaine. Certes, nous sommes encore loin de compte, et nous n'avons pas vaincu définitivement les éléments. Cependant l'expérience des « pools » et du « Farm Board » américain ou canadien, les progrès de l'organisation du stockage et du financement agricole nous permettent aujourd'hui d'étaler nos récoltes sur plusieurs années, de corriger une période de disette par une période d'abondance, et d'échapper mieux qu'autrefois à la dictature météorologique. Mieux encore, les progrès agricoles nous assurant de plus en plus une production supérieure aux débouchés, nous avons été amenés petit à petit à limiter cette production, à la diriger, à réglementer : par exemple la plantation du coton par le *Bankhead Act*, ou l'arrachage des vignes et la dénaturation du blé par les programmes français. Il en résulte que nous avons aujourd'hui moins qu'autrefois à craindre l'avenir en matière de récoltes. Encore quelques années et nous saurons peut-être combien l'automne apportera d'hectolitres de vin, combien de balles de coton ou de tonnes de café nous fournira le monde. Nous ne dépendrons plus de la terre, nous lui adresserons seulement nos commandes pour la saison qui vient.

En matière industrielle, nous assistons à une évolution analogue. Bon gré mal gré, il a bien fallu se défendre contre la concurrence internationale. Les contingentements, les licences d'exportation et d'importation en matière douanière ont jugulé les courants commerciaux et commandé la production en réglementant les échanges. Des branches d'industrie, des régions entières comme le Pays de Galles anglais, le Borinage belge, le Charolais français ou la soierie lyonnaise ont été littéralement dévastées, c'est

vrai. Mais ces ruines elles-mêmes ont provoqué une organisation plus serrée, mieux dirigée. Les *marketing schemes* anglais ont fixé les secteurs et le volume de la production, le développement des *clearings* bilatéraux, renouvelant les antiques procédés du troc, a permis le contrôle et la détermination des industries complémentaires. Dans le même temps, l'importance nécessairement prise par les services commerciaux des entreprises industrielles donnait un rapide essor à la science de la publicité, à l'organisation des débouchés. Une nouvelle branche du savoir humain récemment découverte, la science de la *Distribution*, permet d'explorer avec précision les débouchés d'une entreprise et de fixer en fonction de ces débouchés les éléments de son budget. Progrès encore dans les services statistiques, dans le calcul de la « conjoncture », dans la prévision des perturbations économiques. Tous ces facteurs nous permettent de mordre de plus en plus sur l'avenir, de le connaître davantage, et donc de le modifier. On a signalé déjà qu'au début de la crise les moyens mis en œuvre par l'industrie américaine pour éviter l'effet des difficultés prévues avaient accentué ces difficultés elles-mêmes et mué la défaite en catastrophe. Si le maniement de la nouvelle science statistique s'est avéré en bien des cas défectueux, il n'en est pas moins vrai que cette science existe, qu'elle progresse, et que l'industriel moderne doit, sous peine de risques graves, diriger son entreprise en fonction de la situation économique non pas d'aujourd'hui, mais de demain et d'après-demain.

Mais c'est en matière financière que notre action sur l'avenir a depuis quelques années accompli les plus étonnants progrès. Quoi que l'on puisse penser des manipulations monétaires dont un certain nombre de pays ont tenté l'expérience, il faut reconnaître que la technique s'en est rapidement perfectionnée et que l'empirisme des

premières tentatives fait place aujourd'hui à une précision quasi scientifique. Ce n'est pas seulement par une politique de crédits, mais encore par l'action sur le dollar, que l'endettement des fermiers aux États-Unis a pu être réduit et que les prix agricoles ont pu rejoindre le niveau des prix industriels. C'est par le jeu quotidien du fonds d'égalisation des changes que l'Angleterre maintient le niveau de ses prix intérieurs. C'est par le calcul précis et compliqué d'un taux de dévaluation favorable que la Belgique a pu augmenter les bénéfices industriels et réduire l'écart existant entre prix de gros et prix de détail.

Dans le domaine privé, le développement pris par la spéculation a modifié le rôle de celle-ci. Elle ne se contente plus aujourd'hui de prévoir l'avenir et de jouer en conséquence, elle agit sur cet avenir par son action même et lui commande d'évoluer en fonction de son intérêt. La publicité financière est actuellement capable d'assurer le lancement d'une émission risquée. Bien conduite, celle-ci réussira. Le jeu sur les devises ne s'amusera pas seulement à estimer leur future solidité, il pèsera sur elles, organisera des offensives sur le florin, le franc suisse ou français, provoquera des hémorragies d'or et des chutes de gouvernement pour assurer plus efficacement telle ou telle prise de bénéfices. La Bourse est capable de masquer, grâce à l'activité de ses professionnels, la situation périlleuse de telle ou telle entreprise, et par là même de commander son avenir. Le jeu des marchés à terme dans les opérations commerciales agira sur les prix en les déterminant plusieurs mois à l'avance et corrigera d'autant les facteurs naturels.

Les progrès de l'influence bancaire viennent s'ajouter encore à l'action des influences monétaires et spéculatives. Par le jeu de son taux d'escompte, par la détermination de son pourcentage de liquidité, par le rôle primor-

dial qui lui revient dans la distribution du crédit, la banque se trouve aujourd'hui en possession des leviers de commande qui régissent la structure économique du pays. Le « oui » ou le « non » du banquier décident de la faillite ou du maintien d'une usine, du chômage ou de l'activité de milliers de travailleurs. Cette situation, certes, a toujours existé depuis qu'il y a des banques, mais les récents progrès de la concentration bancaire, en éliminant le jeu de la concurrence, ont permis la constitution de blocs capitalistes dont l'influence devient aujourd'hui primordiale. On l'a bien vu en Autriche, en Allemagne, en Belgique, aux États-Unis.

Dans tous les domaines qui commandent l'économie mondiale, il s'est donc produit, depuis quelques années, un décalage important de la situation de l'homme par rapport au temps. Nous ne sommes plus passifs en face de l'avenir, nous n'avons plus seulement à adapter empiriquement nos attitudes à la découverte d'un inconnu qui ne se révélerait à nous qu'au jour le jour. Avenir et inconnu ne sont plus synonymes. Une prise de possession conquérante projette l'action humaine sur des domaines autrefois interdits. La réalité des conditions d'existence terrestre, leur vérité même dépend de nous, loin de nous dominer. On aurait pu prévoir, certes, que l'habitude de la vie à crédit réaliserait un jour un tel « miracle ». Nous ne nous sommes pourtant pas aperçus tout de suite des conséquences importantes que ce phénomène comportait. Nous n'avons pas assez vu qu'il s'agissait d'une véritable crise de la civilisation, que l'on pouvait sans exagération parler de révolution spirituelle, et donc que la nouvelle conquête de l'homme impliquait un rajustement de tout l'organisme mondial, une condamnation péremptoire — étymologique — du libéralisme pour l'avènement d'un ordre nouveau.

Or l'emprise grandissante de l'homme sur l'avenir n'est pas le seul facteur de la révolution présente. L'organisation sociale d'aujourd'hui est venue accentuer encore la crise de la civilisation.

*
* *

En lisant le rapport de M. Harold Butler, Directeur du Bureau International du Travail, au cours de la 19e session de la Conférence Internationale, on ne peut s'empêcher d'être frappé du changement total de point de vue qui s'est opéré depuis la guerre en ce qui concerne l'action sociale.

> Une nouvelle conception s'impose de plus en plus aux esprits. L'action sociale considérée comme une action de pure protection fait place maintenant à la notion plus large de sécurité sociale. Au but négatif que constituait la protection des travailleurs contre les risques et des abus sociaux se substitue le but positif qui est de fournir aux travailleurs la possibilité de s'assurer un niveau de vie matérielle convenable et de développer leurs aptitudes individuelles...
>
> ... Jadis, la structure sociale pouvait résister presque indéfiniment aux épreuves des crises économiques, parce que le chômage, les privations et la misère étaient regardés comme les coups d'un destin aveugle auxquels il était impossible d'échapper. De nos jours, la limite d'endurance passive est atteinte beaucoup plus tôt : certains standards d'hygiène, de confort et de bien-être sont considérés comme un droit naturel que la collectivité nationale a non seulement le devoir moral, mais l'obligation absolue de garantir en entreprenant un effort commun concerté.

Ces remarques nous paraissent éclairer particulièrement la nature de la crise économique actuelle en la séparant nettement des crises classiques. L'élasticité des conditions sociales permettait autrefois aux difficultés économiques de dérouler leur cycle sans trop d'à-coups.

Les salaires diminuaient, la misère s'accentuait, les classes ouvrières supportaient le poids des périodes de dépression jusqu'à ce que les années d'abondance viennent rétablir l'équilibre. Les revendications des salariés ne faisaient d'ailleurs que s'accentuer avec les bouleversements sociaux et politiques qui les accompagnent nécessairement. Petit à petit, la lutte se faisait plus ardente, et chaque crise s'accompagnait d'une nouvelle victoire partielle des travailleurs dans leur marche vers le bien-être et la sécurité : droit syndical, droit de grève, assurance-accidents.

Or, l'après-guerre a vu couronner ces conquêtes locales par une victoire de grand style sur le front ouvrier mondial. Les assurances sociales et l'organisation internationale du travail ont définitivement — au moins en principe — fixé le sort de la population ouvrière en stabilisant le niveau minimum de vie au-dessous duquel on ne peut plus descendre sans avoir droit à une intervention obligatoire de l'État (1).

Nous n'avons aucunement l'intention de critiquer cette importante réforme si parfaitement en accord avec les Encycliques, et qui constitue un indéniable progrès. Mais il nous faut souligner l'incidence du nouvel état de choses sur la structure économique mondiale. Tout un secteur de l'organisation de la production est maintenant fixé, « inélastique ». Les répercussions d'une crise économique n'ont plus la possibilité d'y faire sentir leur action. Une des variables de l'équation est devenue constante.

(1) Certes, l'augmentation du chômage a non seulement réduit, mais supprimé les moyens d'existence d'un nombre considérable d'ouvriers dans toutes les parties du monde. Mais l'organisation du service des assurances ou des allocations de chômage est venue généralement bloquer le niveau minimum au-dessous duquel l'intervention jouait quasi automatiquement.

Dès lors le déroulement classique des crises n'est plus possible. Les contrecoups autrefois supportés par les salariés doivent être supportés par d'autres éléments. Dans le bilan de l'entreprise, il faut chercher à faire subir à des postes autrefois invariables les modifications précédemment supportées par les postes salaires et charges sociales. Ce phénomène n'est autre, en somme, que la crise du capitalisme.

Il n'est donc plus possible aujourd'hui de parler « social » sans parler « économique ». Le lien entre les deux secteurs est devenu beaucoup trop étroit, trop sensible. Tout progrès social doit être accompagné d'une réforme économique, et toute perturbation économique, devenue impossible à amortir sur le social, doit trouver son remède en elle-même.

De là les variations nouvelles qui ont affecté par exemple les prix. De là l'importance prise par le facteur stocks de marchandises dans l'assainissement du marché mondial. De là l'action directe sur les revenus par les politiques de dumping et leur riposte douanière. De là encore la recherche de l'élasticité à tout prix dans des domaines où la stabilité était autrefois de rigueur : nous voulons parler de la monnaie. Il est curieux de constater le sentiment de soulagement qu'éprouvèrent et éprouvent encore les Anglais à la suite de l'abandon par eux des règles monétaires traditionnelles. On dirait un malade qui reprend goût à la vie, après un pneumo-thorax réussi. Il leur semble qu'ils aient démoli une barrière astreignante, retrouvé la souplesse d'un membre ankylosé. Lorsque M. Germain-Martin s'en fut à Londres au mois d'octobre dernier discuter le problème monétaire à la Conférence Interparlementaire Économique, il ne cacha pas son étonnement de constater cet état d'esprit, obstacle infranchissable à toute coopération monétaire

internationale sur la base des principes traditionnels.

Ici encore il faut donc parler de révolution. Les formules usuelles ne jouent plus dans un monde dont les lois sont transformées. On ne revient plus au whist quand on a appris à jouer les complexes dérivés modernes du bridge traditionnel. La crise mondiale est une crise profonde, qui touche la civilisation. Et les mécaniciens classiques ne peuvent plus, avec leur bagage scientifique, faire démarrer la locomotive monstrueuse qui ne répond plus à leurs appels.

*
* *

Il nous reste maintenant à étudier une curieuse conséquence des deux facteurs que nous avons signalés : Les progrès de notre maîtrise sur l'avenir et de notre sécurité sociale ont développé et développent de plus en plus une mentalité monétaire universelle.

Parce que l'organisation sociale a stabilisé le standard de vie de la population à un niveau plus élevé qu'auparavant, il en est résulté une stabilité correspondante des dépenses de consommation. Les populations se procurent aujourd'hui plus régulièrement qu'autrefois ce qui leur est nécessaire pour vivre. Le confortable d'hier est l'indispensable d'aujourd'hui. Dans son rapport sur la situation du marché de la viande, M. Herriot remarquait l'habitude générale des classes populaires de n'acheter chez le boucher que des morceaux de première qualité. C'est que le problème du menu se pose moins qu'autrefois au budget ouvrier. C'est le problème des loisirs, le problème du *week-end,* le problème de l'appareil de T. S. F., le problème du cinéma, le problème de la motocyclette, voire le problème des sports d'hiver, qui sont devenus les problèmes actuels des dépenses prolétaires. Tous ces problè-

mes visant le superflu, et non le nécessaire, il en résulte qu'on les envisage aujourd'hui beaucoup moins en fonction des désirs qu'ils comblent que des possibilités budgétaires auxquelles ils répondent. C'est parce que j'ai tant de revenu que je puis me permettre telle distraction le dimanche, c'est en fonction de mon excédent de budget que j'organise mes vacances. Ce qui autrefois était demande de marchandises est devenu en premier lieu offre d'argent. L'action du consommateur sur les prix, par le jeu de la loi de l'offre et de la demande, est moins qu'autrefois fonction de ses besoins ou de ses désirs, et beaucoup plus fonction de ses revenus, c'est-à-dire de son pouvoir d'achat. Pour simplifier, disons qu'aujourd'hui l'homme pense monnaie et ensuite marchandises, tandis qu'autrefois il pensait marchandises d'abord, ensuite monnaie pour se les procurer.

Cette mentalité monétaire grandissante est facile à déceler d'après de nombreux indices : l'habitude de penser argent amène à considérer la monnaie non plus comme un symbole de marchandises réelles, mais comme une valeur en soi. On trouve de plus en plus naturel que l'argent rapporte par lui-même sans représenter aucune transaction. Le succès de la loterie nationale, la vogue momentanée, mais certaine, des chaînes de prospérité, l'introduction en France du sweepstake irlandais, autant de signes des temps qui indiquent une évolution de la civilisation elle-même. Et comme l'argent est devenu inséparable du crédit qui le prolonge, comme la domination de l'homme sur l'avenir est devenue un élément habituel de notre manière de penser, il s'en est suivi une vulgarisation rapide de la mentalité spéculative. Ce ne sont pas seulement les professionnels qui jouent en Bourse, ce sont aussi de petits rentiers, des employés, voire combien de concierges ! Tout acheteur est devenu

plus ou moins spéculateur, envisageant dans sa décision la fluctuation probable et des prix et de la monnaie. Qu'est-ce que la thésaurisation, sinon une opération spéculative? Or l'on sait combien de milliards sont actuellement thésaurisés en France, non plus seulement dans le bas de laine traditionnel, mais dans de modernes coffres-forts qui renferment un savant dosage d'or, de billets de banque et même de devises étrangères. Il y a une science de la thésaurisation.

La crise a opéré chez le producteur un renversement des valeurs analogue à celui que nous constatons chez le consommateur. Le développement du crédit, la dépendance des entreprises vis-à-vis des banques a rendu le facteur financier primordial pour l'industriel. Il ne peut pas stocker indéfiniment, il lui faut vendre à tout prix pour alimenter son crédit et distribuer ses dividendes. De sorte que nous assistons aujourd'hui à ce curieux phénomène d'une industrie française qui vend plus souvent avec perte qu'avec bénéfice, parce que cela vaut mieux que de ne pas vendre du tout. Le contingentement des marchés et les pratiques généralisées d'un dumping plus ou moins avoué n'ont-ils pas rendu usuel et scientifique le procédé de vente au-dessous du prix de revient? Ici encore on pense capitaux alors qu'autrefois l'on pensait marchandises. On fabrique et l'on vend non seulement parce que le marché a besoin de machines ou de textiles, mais surtout parce que le producteur a besoin d'argent. La mentalité marchandises est devenue une mentalité monétaire, avec toutes les conséquences spéculatives que comporte ce nouveau point de vue.

Il en est résulté une transformation complète du mécanisme des prix. Ceux-ci étaient autrefois fixés par la loi de l'offre et de la demande, offre de marchandises de la part du producteur, demande de marchandises de la part du

consommateur. L'intersection de la courbe-offres avec la courbe-demandes donnait mathématiquement le prix, ou pouvoir d'achat de la monnaie.

Or l'offre de marchandises est devenue une demande d'argent, et la demande de marchandises est devenue une offre de monnaie. Il en résulte que les deux courbes obéissent à des facteurs différents de ceux d'autrefois, que leurs variations sont beaucoup plus sensibles parce qu'elles obéissent à des influences psychologiques et spéculatives plus qu'à des besoins vitaux. Le prix des objets n'est plus fixé aujourd'hui par le concours d'éléments stables, il est un cours de Bourse artificiel, sujet aux paniques comme aux « booms ».

Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de réfléchir longtemps pour constater l'action actuellement prépondérante de cette mentalité monétaire. Le lien entre la finance et la situation politique ou sociale d'une nation est de plus en plus étroit, non pas forcément par suite d'intérêts directs commandant la politique, mais par suite des remous financiers que provoque immédiatement tout geste gouvernemental — et réciproquement. Un Ministère est-il vacillant ? Les capitaux s'enfuient, la thésaurisation s'accroît, les hémorragies d'or se déclarent, le cours de la vie monte, le chômage augmente, toute l'économie du pays est secouée de violents soubresauts. Inversement il suffit d'une manœuvre en Bourse bien organisée pour provoquer des catastrophes politiques. Certes, le marché financier a toujours été le thermomètre sur lequel on peut lire l'état sanitaire d'une nation, mais le thermomètre agit maintenant sur la température, il fait partie intégrante de l'organisme. Lui aussi il a la fièvre. Nous en avons un exemple tout récent dans les cataclysmes politiques, voire militaires, déclenchés en Chine et au Japon par la politique américaine de l'argent-métal : cataclysmes dont nous

ne pouvons encore qu'entrevoir les terribles conséquences qui affecteront le monde entier.

*
* *

Maîtrise de l'homme sur l'avenir, nouvelle structure de l'organisation sociale, mentalité monétaire croissante : tels sont les trois éléments de ce que nous pouvons bien appeler une crise de civilisation. Inutile de vouloir fermer la parenthèse et revenir au passé : on n'arrête pas le torrent qui dévale. Inutile d'attendre que la « crise » soit passée pour organiser « dans le calme » la nouvelle économie. Si le calme revenait, c'est qu'il n'y aurait plus besoin ni d'organisation ni de nouvelle économie. Jamais la locomotive ne se mettra en marche tant qu'on n'aura pas clairement reconnu les nouvelles lois de son fonctionnement.

Concluons en remarquant à quel point l'on voit juste lorsqu'on affirme — d'ailleurs un peu à tort et à travers — que la crise économique actuelle est une crise de moralité, et lorsqu'on appelle à l'aide les « forces spirituelles ». C'est que les anciennes normes de valeur ont évolué elles aussi. La dépendance de l'homme vis-à-vis des événements le condamnait à obéir passivement à la nature. Le bon fonctionnement des relations humaines dépendait de l'exactitude avec laquelle elles s'ajustaient scientifiquement aux circonstances. En ce sens, le libéralisme était vraiment une économie naturelle. Mais aujourd'hui tout est changé. L'homme ne s'ajuste plus à la nature ni au temps, il agit sur ces éléments et les ajuste à leur tour à ses désirs et à ses fins. Dès lors, les normes de vérité qui décideront de la bonne marche de l'économie terrestre ne seront plus seulement objectives, mais humaines, plus

seulement scientifiques, mais morales. Quoi qu'il fasse, l'homme engage dans l'action son être tout entier, corps et âme, physique et moral. Sa confiance, aspect particulier de sa mentalité spéculative, est faite d'éléments spirituels où les valeurs d'honnêteté et de moralité jouent le rôle prépondérant.

Le problème est donc bien un problème d'ordre moral. La révolution moderne des valeurs humaines exige des réformes structurelles, et ces réformes pour réussir ne peuvent s'appuyer que sur des principes spirituels. L'apostolat « institutionnel », comme l'a si bien nommé Mgr Bruno de Solages, peut et doit s'attaquer aujourd'hui aux problèmes économiques, qu'il est apte à résoudre plus sûrement que tous les décrets-lois.

VICTOR DILLARD.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Magis amica veritas...

J'ai fermé avec un mélange d'enthousiasme et de tristesse ce livre que j'avais abordé avec curiosité, après avoir lu dans les jours précédents les vives attaques du Général de Castelnau et les lignes un peu réticentes de *Sept*. Il était à présumer qu'une nouvelle œuvre de cet auteur ne pouvait être à la fois que « très importante », pour user du style universitaire, et « fort brillante », comme disent les jeunes poulains aux « Écuries » de l'Inspection des Finances; mais ceci et cela à un degré tel... Et pourquoi faut-il alors qu'on en sorte insatisfait ?

Il s'agit du dernier ouvrage de Pierre-Henri Simon : *Les catholiques, la politique et l'argent* (1).

I

Ce qui donne à cette œuvre sa vie intense, mais, il faut le dire aussi, ce qui peut la rendre irritante à des lecteurs au surplus de bonne foi, c'est qu'elle laisse presque constamment transparaître un auteur « dédoublé » : philosophe et polémiste. Il y a là-dedans et du Maritain et du Veuillot ; et tandis que l'un cherche à convaincre des frères qu'il juge dans l'erreur, l'autre assène à la ronde de telles estocades qu'il ne peut s'attendre à provoquer que la déroute... ou la riposte, bien loin d'entraîner l'adhésion d'esprits libres.

Le philosophe a rédigé seul cet admirable chapitre premier : « De quelques considérations générales ». Il expose en termes lumineux la responsabilité qui incombe

(1) Collection « Esprit », Éditions Montaigne, 12 fr.

au chrétien, la difficulté en même temps que la nécessité de n'être « ni esclaves du monde, ni absents de la terre ». Qu'on médite ce passage puissant sur l'esprit « de ces chrétiens de foi vive et de mœurs strictes, qui ne se trouvent bien qu'entre eux, s'effarouchent de tout contact avec les incroyants. Tel est leur désir de s'attacher corps et âme à leur communauté spirituelle qu'ils en perdent le sens de toutes autres communautés, ou, pour mieux dire, ils font rentrer de force dans le cadre confessionnel toutes leurs activités et toutes leurs relations sociales ». Nul peut-être auparavant n'avait caractérisé si nettement cette « charité en circuit fermé » à laquelle s'arrêtent tant d'entre nous.

D'une force singulière est aussi le paragraphe suivant : « Petit essai de psychologie catholique ».

Que le catholique soit — et *doive* être — « de physiologie conservatrice », voilà ce que démontre avec pertinence cet auteur, que certains tiennent évidemment pour un « communiste chrétien ». Le catholique « se sait dépositaire d'une foi fixée, *invariable*...; ce n'est pas sans raison que l'Église appelle ses enfants *des fidèles*... Fidélité, docilité, ces vertus si bien enracinées au centre de sa conscience religieuse, comment le catholique ne pencherait-il pas à les mettre aussi au centre de sa conscience sociale?... Enfin, l'Église est une puissance établie », *incarnée* au sein du monde. Ainsi le catholique est-il le dernier à penser que la société puisse être « abattue et reconstruite à chaque génération ».

Le risque d'une telle tendance d'esprit est de se laisser entraîner « à *idolâtrer* la tradition, l'autorité et l'ordre ». Mais franchir ainsi la frontière supposerait un manquement aux règles de la théologie et à l'esprit de l'Église. Il faudrait citer intégralement les pages où Henri Simon rappelle — après tant d'autres, mais avec quelle vigueur dans la conviction et dans l'expression ! — que la théologie catholique est fondée sur la primauté de la justice; que le christianisme est justice et charité, et que l'Église ne saurait être autre chose, n'étant que

le « christianisme établi », l'incarnation de l'Évangile et non son frein; au contraire de ce qu'enseigne le positivisme maurrassien, « l'Église ne veut ni l'immobilité dans le désordre, ni le désordre dans le mouvement », et c'est être dans la pure tradition catholique que d'affirmer que, *sous certaines conditions*, l'insurrection peut devenir un droit et un devoir.

— Un tel sens de la mesure, une information théologique aussi saine, une telle sûreté dans l'analyse ne peuvent, semble-t-il, provoquer chez tout lecteur de bonne foi que l'admiration la plus entière.

Le philosophe complète son exposé par une théorie sur l' « abus de la certitude ». Ici encore, il énonce avec bonheur le problème : « Possédant dans l'ordre des croyances religieuses des affirmations métaphysiques et des règles morales, une vérité placée au-dessus de toute discussion, le catholique est tenté d'étendre sa certitude à des zones de pensée où il reste autant qu'un autre sujet à l'erreur. D'où trop souvent... ce ton d'assurance péremptoire à propos de toute question..., cette attitude systématiquement critique à l'égard des esprits irréligieux. » Or, c'est abusivement, « par une usurpation où conspirent une faute de jugement et une impulsion de l'orgueil », que le catholique passe « de la certitude de la foi à (...) cette fausse satisfaction de l'esprit ». Et, dans ce sens, il est vrai d'affirmer que « le catholique ne doit point s'exclure du vaste champ où les esprits *creusent dans le doute* ». D'ailleurs « cette modestie n'est pas une démission; *elle sert mieux que n'importe quelle suffisance empruntée la vérité* ». Et, pour conclure : « Une religion qui conserve la confession parmi ses sacrements n'a point peur de l'esprit critique. »

— C'est enfin une conséquence et un corollaire de cette « fausse satisfaction » que cette excessive quiétude du cœur et ce « *mépris de la technique* » où se complaisent trop de chrétiens.

La question sociale n'est pas *seulement* une question

morale. Tous les hommes fussent-ils sincèrement convertis, « tout deviendrait facile, mais rien ne serait *fait* » : il resterait à passer de la morale à la technique. Les honnêtes gens, et même les bons chrétiens, s'ils travaillent au sein d'institutions mauvaises et « dans un ordre réprouvé », ils peuvent engendrer de continuelles iniquités en dehors même de leur volonté. Révolution spirituelle, certes, mais ensuite et comme *indispensable* corollaire, transformations institutionnelles et techniques.

Voilà de bien longues citations ! Mais lorsque des idées aussi justes sont exprimées en une langue si pure, que faire de mieux ?

J'avoue que je tiendrais en piètre estime le chrétien — et l'homme tout court — que ces cinquante pages n'inciteraient pas à une féconde méditation. La charité en circuit fermé ; l'équilibre au sein d'une conscience catholique authentique entre la fidélité à la tradition et le désir d'une plus grande justice; la distinction entre la certitude tranquille quant aux choses de la foi et de la morale et l'inquiétude nécessaire dans les autres domaines; la limitation respective des plans du spirituel et du technique; tels sont les points difficiles, brûlants d'actualité et si nécessaires à élucider que Pierre-Henri Simon a abordés avec un audacieux sang-froid. Le résultat lui fait honneur. A nous d'en tirer profit !...



Parvenu là, le philosophe s'arrête un moment et se divertit à tracer, en compagnie du polémiste, quelques « caractères et dialogues » dont plusieurs sont de la meilleure veine.

Je vous laisserai le plaisir de les lire. Nous retrouvons le philosophe seul au chapitre II : « De quelques fautes historiques ». Il refait après d'autres le tableau de l'opposition des catholiques à la République naissante, marquant au passage avec une impartialité méritoire que cette opposition aurait pu être « une option parfaitement

légitime » si elle n'avait par ailleurs « sué la peur de la révolution sociale ». Il s'étend davantage sur l'attitude des catholiques à l'égard de la question ouvrière; il rappelle que La Tour du Pin jugeait « la plupart des catholiques français un peu pires que nuls vis-à-vis de la question sociale ». Et chacun conviendra sans doute que le sermon de Mgr Freppel, dont sont cités de larges extraits, témoigne d'une incompréhension douloureuse et d'une singulière ignorance des masses ouvrières et de leurs besoins.

Discutant les conclusions d'une récente brochure du R. P. Rigaux, P.-H. Simon s'accorde avec celui-ci pour reconnaître que, d'une part, la *doctrine* de l'Église sur la question sociale est restée impeccable au XIX[e] siècle, que, d'autre part, l'inertie et l'égoïsme du *laïcat* catholique furent un véritable scandale. Quant à l'attitude du *clergé*, elle reste hésitante pour des raisons qui sont davantage des explications que des excuses; le philosophe demeure ici encore impartial dans sa sévérité, et d'ailleurs le livre ne fait que reprendre sur ce point des pages parues naguère dans *La Vie Intellectuelle* ; j'y renvoie le lecteur.

Mais voici qu'avec les trois derniers chapitres — et l'appendice! — le polémiste vient nous rappeler vigoureusement son existence.

*
* *

Ce n'est pas, au surplus, que cette seconde moitié du livre ne contienne d'aussi bonnes choses que la première — et tout aussi indiscutables.

Par exemple qu' « aucun parti ne contient la France »; que nul ne sait du Soldat inconnu qui il était, ni quel serait aujourd'hui son parti, ni « dans quel cortège défile aujourd'hui son jeune frère » ; que « les meilleurs patriotes ne sont pas toujours ceux qui vont criant : France d'abord ! », de même que « les vrais dévots ne sont pas ceux qui répètent : Seigneur, Seigneur! »; que pour certains « patriotes intégraux », la patrie n'est

composée que de leurs partisans. P.-H. Simon invoque ici l'autorité non suspecte du Comte de Paris; il est sur un terrain solide.

Qu'ensuite, la bourgeoisie conservatrice s'attache surtout à dénoncer la crise et les abus du parlementarisme, tandis que le prolétariat s'inquiète surtout, parce qu'il en souffre plus, de la crise et des excès du capitalisme. Qu'il y a rupture sur la question du capitalisme entre l'attitude doctrinale de l'Église et l'attitude *de fait* de la plupart des catholiques français.

Qu'à supposer que les maîtres du monde capitaliste fussent-ils « des sages ou des saints », un régime qui remet la réalité du pouvoir social entre les mains de quelques dépositaires et gérants de la richesse publique serait encore injuste et inhumain, et « offensant pour la dignité des peuples ».

Tout cela, P.-H. Simon a profondément raison d'y insister sans équivoque. Il n'y a là rien que de spécifiquement chrétien ; et les conclusions de l'auteur en faveur d'un « pluralisme politique » paraîtront à chacun judicieuses et de bonne foi.

II

Mais ces trois chapitres contiennent autre chose aussi. Et, déjà, j'entends mes amis de droite m'accuser de légèreté ou de partialité : « Hé! quoi, me disent Charles et Dominique, vous moquez-vous ? Ce livre, dont vous louez la modération et la sérénité, ne savons-nous pas les passages qu'il recèle ? N'avons-nous point lu dans *L'Écho de Paris*, sous la signature du Général de Castelnau, des extraits qui suffisent à nous édifier ? N'y discerne-t-on point tout au long (car nous l'avons lu nous aussi!) un ton de gauche systématique; n'y relève-t-on pas des injustices indéniables ?

Oui, mes chers amis, je vous entends. Et ne m'eussiez-vous rien dit, je veux vider le débat — pour mon

humble part de chrétien s'exprimant dans la sincérité de sa propre conscience. Pour les raisons que j'ai dites, j'admire l'œuvre de Pierre-Henri Simon; mais — *magis amica veritas...* — je dirai aussi ce qui m'y paraît regrettable et qui a mêlé de la tristesse à mon enthousiasme, ma lecture achevée.

***

— Ce que j'y ai regretté, ce sont d'abord *certaines outrances.*

Je n'en veux citer que deux. La fameuse phrase sur « certains prélats tourmentés des démons académiques... ». L'appréciation portée sur l'amende honorable faite par M. de Kérillis à M. Chautemps : « Une phrase de rétractation glissée après plus d'un an au cours de la plume, efface-t-elle dans l'esprit du lecteur..., etc... ? » On pourrait trouver cela maladroit. Mais un chrétien le jugera surtout *injuste.* Pourquoi refuser à nos frères, simples laïcs ou dignitaires de la Sainte Église, cette présomption de bonne foi que nous serions blessés de nous voir refuser ? Qu'est-ce qui nous autorise à dire qu'en briguant l'Académie, Mgr X... ou le Père Y... recherche une tribune mondaine ? Si nous acceptons d'instituer de tels procès de tendance, que répondrons-nous à ceux qui nous accusent de critiquer le capitalisme uniquement parce que nous ne participons pas à l'assiette au beurre ? — Quant à Kérillis, il semble qu'il ait donné au contraire un bel exemple de justice, un exemple probablement très méritoire : pourquoi ne pas le reconnaître ?

— Ce que j'ai regretté, c'est ensuite *une certaine équivoque.* Je veux dire que si, par endroits (et par exemple tout au long du chapitre I), l'auteur s'exprime *en tant que* catholique, s'il dégage des règles et formule des devoirs qui s'imposent *à tous* les catholiques par cela seul qu'ils sont catholiques, à d'autres moments on est contraint de constater que, pensant certes en catholique, il apporte des solutions légitimes, mais

non plus nécessaires, opportunes peut-être en fait, mais non plus indiscutables en doctrine.

Je veux choisir deux exemples où, pour ma part, j'adopte la même manière de voir que P.-H. Simon, ce qui me donne les coudées plus franches. — Ce qu'il dit des « Croix de feu » d'abord (1) : « Ce qu'on appelle une ligue, c'est un parti qui cherche dans une puissance militaire une revanche à une impuissance électorale. » Et plus loin : « ... ne laissons pas s'installer une équivoque : c'est une ligue de droite ». Toute la page qui suit donne à conclure, en dépit d'une liberté d'adhésion théoriquement ménagée, qu'un catholique véritable ne doit point s'inscrire à ce groupement. Et, sans doute, est-ce là une opinion fort défendable. Mais, enfin, l'opinion inverse est celle d'un certain nombre de chrétiens convaincus, qui vont aux Croix de feu précisément parce qu'ils estiment que c'est leur devoir de chrétiens. Les considérer comme diminués ce faisant, c'est leur donner le droit de tenir P.-H. Simon pour un catholique de seconde zone parce qu'il adhère à *Esprit*.

J'en dirai autant du conflit italo-éthiopien. Le seul fait que des hommes comme Étienne Gilson ou Pierre Péguy soient en l'occurrence des « italophiles » déterminés interdit de prescrire l'attitude contraire *comme un devoir de conscience.*

Et peut-être Henri Simon protestera-t-il que, précisément, en ces matières il n'a entendu exprimer qu'un jugement personnel. Mais alors on eût préféré ne pas voir celui-ci juxtaposé si intimement à d'autres conclusions qui, elles, sont présentées comme obligations pour des consciences chrétiennes. Souci de clarté, simplement.

C'est précisément dans la mesure même où nous revendiquons dans ces domaines notre liberté pleine et entière; c'est précisément dans la mesure même où nous entendons pouvoir être méfiants envers les Croix de feu, fa-

(1) Pages 131-132 et pages 171 et suiv.

vorables à l'Éthiopie et partisans de la S.D.N. que nous devons reconnaître à nos frères la même liberté dans un choix opposé. Sans quoi, d'ailleurs, il se trouvera toujours de bonnes âmes pour nous exclure de la communauté chrétienne comme hostiles aux marchands de canons ou partisans du suffrage universel.

Et, après tout, « le philosophe » pourrait-il n'être pas de mon avis, après avoir écrit les considérations que je citais tout à l'heure sur un « pluralisme politique » ?

*
* *

Enfin, il y a « l'affaire Castelnau » ! je dis *l'affaire Castelnau,* je ne dis pas l'affaire de *L'Écho de Paris.* Car je suis pleinement d'accord avec Henri Simon, *il y a un scandale de* « L'Écho de Paris ». Ce scandale n'est pas, au surplus, en ce que des catholiques lisent ce journal, car il faut bien qu'ils en lisent un, et il n'est pas sûr que les autres feuilles publiques ne présentent pas des tares pires encore. Le scandale est dans le fait que, lu par des catholiques, *faute de mieux, L'Écho de Paris* s'affiche — ou soit affiché — comme catholique et prétende rallier les catholiques autour de lui et jeter la suspicion ou l'interdit sur ceux qui dénoncent les incompatibilités qu'il présente avec la religion.

Il y a donc un scandale de *L'Écho de Paris.* Mais je ne crois pas qu'il y ait « un scandale Castelnau »... pas davantage d'ailleurs qu' « un scandale Henri Simon ». Et c'est peut-être ici par omission qu'a péché P.-H. Simon. Car, enfin, que certaines thèses défendues par le Général de Castelnau puissent paraître répréhensibles à des catholiques, on n'en disconvient certes pas. Le Général de Castelnau ne m'en voudra pas d'écrire, avec l'affectueux respect que j'éprouve pour sa grande et noble figure, que je suis pour ma part de ces catholiques-là. Seulement, je dirais volontiers avec le lieutenant des *Dialogues sur le commandement* : « Plus je vais, moins je partage vos idées, mais plus j'admire votre caractère. » Les conflits qui, au cours des dernières

années, ont plusieurs fois opposé le chef de la F.N.C. à diverses personnalités ou organisations catholiques sont au fond un *conflit de générations.* Et je souhaiterais ardemment que, lorsque nous marchons nous-mêmes au-delà de l'endroit où s'est arrêté un vieux chef, nous entendions marquer que nous avançons *sur la route même qu'il a tracée,* et que si nos tranchées de départ se situent à son point d'arrivée, c'est précisément parce qu'il a lutté avant notre naissance que nous nous trouvons posséder ces bases de départ. Sans quoi nous ressemblons à ce polytechnicien qui se croit plus fort que Cauchy ou Poincaré, parce qu'il vient après eux.

Que ce soit notre devoir d'avancer à notre tour, certes ; et peut-être aurions-nous le droit d'attendre de « nos Anciens » des paroles moins dures et sévères et des reproches moins injustes que ceux qu'ils nous adressent parfois. Encore ont-ils l'excuse de la fatigue, l'excuse de la fierté de leur œuvre, l'excuse des avanies qu'ils ont souffertes jadis, des incompréhensions qu'ils ont vaincues — et que nous essuyons à notre tour.

Alors même que par devoir nous nous séparons d'eux, nous ne devons pas confondre ces vétérans qui se sont efforcés de servir le Christ d'abord, avec tels entrepreneurs d'affaires ou tels profiteurs ou tels infidèles, même s'ils collaborent ensemble. Car, jusque dans leur œuvre commune, les mobiles des uns et ceux des autres sont profondément différents.

Je sais d'avance qu'Henri Simon partage cette opinion. J'eusse préféré qu'il l'eût explicitée formellement.

J'eusse voulu aussi qu'il évitât telle semi-injustice, comme d'écrire que la Fédération Nationale Catholique « s'est ralliée assez vite au principe de la réforme (des Assurances Sociales) ». On a assez reproché à la F.N.C., dans des milieux divers, son empressement à soutenir la loi et sa vigueur à en favoriser l'application, pour qu'un catholique partisan des lois « sociales » ait le devoir de préciser sa reconnaissance de l'effort fourni.

Par contre, il m'est impossible de ne pas crier ma

surprise douloureuse devant le procédé qui consiste à menacer d'expulsion un professeur de l'enseignement catholique, parce qu'il a commis une œuvre qu'à tort ou à raison on juge soi-même « une œuvre de division ». Cela ne s'explique — et encore ! — que dans la réaction du premier moment. C'est la réaction non pas du chrétien, mais du propriétaire; et l'on approuverait presque l'écrivain (Martin-Chauffier, je crois) qui évoque à ce propos la réplique fameuse :

« La maison est à moi, c'est à vous d'en sortir ! »



Mon Général, vous l'avez prouvé maintes fois, vous avez le cœur bien placé et l'âme chrétienne; ce sont des exemples que nous avons à prendre de vous, nous les hommes de trente ans, et non pas des leçons que nous avons à vous donner ! Cependant, si Aristote préférait à Platon la vérité — ou ce qu'il croyait tel —, comment pourrions-nous faire, nous qui sommes comme vous du Christ, pour ne pas préférer la vérité du Christ à toutes les amitiés, à toutes les traditions ? Mon Général, la route à suivre, c'est vous, ce sont les de Mun, les La Tour du Pin, qui l'avez montrée à notre génération ; nous ne pouvons pas ne pas nous y élancer à notre tour; *non possumus non loqui.*

Mais, lors même que nous nous sentons obligés en conscience de combattre des idées, des amis, des traditions qui vous sont chères, c'est encore peu de parler de respect et d'estime pour marquer nos sentiments envers vous. Nous nous sentons liés à vous, bien plus qu'à d'autres avec qui nous collaborons dans la tolérance et l'amitié, parce que notre raison de vivre, à vous et à nous, est la même : l'ardent amour du Seigneur Jésus.

Mai 1936.

MAXENCE FAIVRE D'ARCIER.

Sainte-Alliance et S. D. N.

Italie et Angleterre

Dans un livre récent (1), un des plus remarquables, à mon avis, qui aient paru sur la Société des Nations, un Genevois devenu Parisien par adoption, M. Robert de Traz, établit un parallèle frappant entre les traités de Vienne de 1815 et le traité signé à Versailles un peu plus d'un demi-siècle après. Il montre comment l'histoire d'après les guerres napoléoniennes s'est répétée ces dernières années; l'idéalisme de l'empereur de Russie, Alexandre Ier, auteur de la Sainte-Alliance, se retrouve chez l'Américain Wilson, père de la Société des Nations; si l'on remplace le principe légitimiste par le principe démocratique, on retrouve les mêmes efforts déployés par les Alliés en vue d'introduire l'idéologie pour laquelle ils ont combattu s'instaurer dans la France de Louis XVIII comme dans l'Allemagne d'Ébert. Le maintien du *statu quo* établi par les traités fut le but de toute l'activité de la Sainte-Alliance, comme il est celui de la S.D.N. La France fut rapidement admise parmi les membres de cette association de rois; le Reich l'a été aussi, mais moins rapidement, parmi les membres de cette association de peuples, et l'une comme l'autre ont joué des principes — légitimiste ici, démocratique là — pour obtenir une amélioration de leur sort. Mais quinze ans après en France, douze ans après dans le Reich, ces principes étaient battus en brèche : révolution de 1830, révolution nazie.

(1) ROBERT DE TRAZ, *De l'Alliance des rois à la Ligue des peuples : Sainte-Alliance et S. D. N.*; Paris, Grasset, 1936.

Est-ce à dire que comparaison soit raison ? Non, car la comparaison s'arrête là. La Russie fit partie de la Sainte-Alliance imaginée par son souverain; les États-Unis, patrie de Wilson, n'entrèrent jamais dans la S.D.N. La Sainte-Alliance intervint dans plusieurs pays d'Europe pour soutenir et imposer les principes légitimistes; la S.D.N., dépourvue de toute arme autre que l'arme morale constituée par l'opinion publique, et hostile en principe à toute intervention dans le régime intérieur des États membres, a laissé s'établir en Allemagne comme en Italie des régimes antidémocratiques; elle a même sollicité l'adhésion de l'U.R.S.S., aussi loin que ces deux États de l'orthodoxie démocratique. Elle a donc rapidement perdu sa cohésion, plus rapidement que la Sainte-Alliance.

Sur un autre point aussi, la comparaison ne vaut point. La France de 1815 n'entretenait pas les mêmes motifs de rancœur que l'Allemagne de 1919. Les Alliés se contentèrent de la ramener à peu près dans les limites antérieures aux conquêtes napoléoniennes, tandis que les Alliés et Associés amputèrent largement le territoire du Reich de 1914.

Enfin, l'Europe des congrès de Vienne n'eut point affaire à une Italie mécontente de son sort, et qui, tout en faisant partie de l'Alliance, ne cherchait qu'une occasion de faire valoir ses revendications. La S.D.N. aurait dû s'inquiéter un peu plus de voir une grande puissance, membre de son Conseil, se ranger systématiquement, au cours de plusieurs conférences, de la conférence du désarmement en particulier, du côté de l'Allemagne.

La France de 1815 était à peu près satisfaite — ses dirigeants tout au moins ; l'Allemagne de 1919, dirigeants comme peuple, ne l'était pas, et un autre pays, l'Italie, ne l'était point non plus. La crise tragique à laquelle nous assistons aujourd'hui en spectateurs impuissants, et qui peut cependant nous plonger demain dans les horreurs de la guerre, vient de là.

Une Allemagne isolée sur le continent aurait-elle osé

réarmer, si elle n'avait pas su que l'Italie était comme elle mécontente de son sort, étouffait comme elle sur son territoire ? Aurait-elle osé porter sa frontière militaire sur le Rhin, si elle n'avait pas vu un des « trois » de Stresa occupé en Afrique orientale, et la désunion ainsi régner sur le front de Stresa ?

*
* *

L'occasion est donnée aujourd'hui aux puissances repues de ramener enfin à elles une Italie dont le chef a déclaré que son peuple était désormais satisfait, donc conservateur. Mais deux obstacles se dressent encore : la Société des Nations et l'Angleterre. Et ces deux obstacles, le second surtout, sont de taille.

Le premier a un caractère moral et juridique, en raison même de l'impuissance de la S.D.N. Genève peut-elle accepter le fait accompli ? Peut-elle admettre la disparition d'un de ses membres, victime de la force ? Malgré l'habileté des diplomates et des juristes de la Société, nous ne voyons pas comment le Conseil réussira à sauver la face. En pareil cas, on ne peut que chercher à gagner du temps. Le Conseil s'est donc ajourné au 11 juin. D'ici là, la France sera dotée — enfin — d'un nouveau gouvernement.

Une solution serait possible si la S.D.N. était véritablement européenne; mais elle ne l'est point. L'Allemagne n'en fait plus partie, demain, peut-être, l'Italie s'en retirera, et la Pologne représente un membre chancelant. Que l'on brusque les choses, et l'on peut voir se dresser, en face de la France, de la Grande-Bretagne, de l'U.R.S.S. et de la Petite-Entente, un bloc Italie-Allemagne-Pologne-Autriche-Hongrie.

Comprend-on le danger ? Une Italie victorieuse, un Reich tout à l'ivresse de son réarmement, une Pologne bien armée, une Hongrie ulcérée par le traité de Trianon, et dont la devise est : Non, non, jamais, nous ne nous résignerons. Et deux de ces pays soumis à un ré-

gime dictatorial, les deux autres dotés de gouvernements forts, tous les quatre donc mieux armés pour la guerre que les démocraties occidentales.

Reste l'Autriche. Et l'Autriche est en vérité la pierre d'achoppement de la combinaison possible, la pomme de discorde entre Rome et Berlin. Le Duce est trop au fait de la situation dans l'Europe danubienne pour permettre l'établissement à Vienne des nazis. Si les Italiens sont nombreux dans le monde, ils ne le sont pas en Europe — pas autant que les Allemands, en tout cas. La pression du germanisme, qui possède des avancées dans les pays baltes, en Tchécoslovaquie, en Hongrie, en Pologne, en Roumanie, grâce à ses minorités nombreuses et bien organisées, deviendrait vraiment étouffante, et ce ne sont point les quarante-quatre millions d'Italiens de la péninsule qui pourraient y résister.

L'Autriche continue donc à jouer le rôle de « plaque tournante » de la politique européenne. De son sort dépend largement l'avenir de la S.D.N. et la division possible de notre continent en deux blocs.



Il est aussi un autre espoir : l'Italie a besoin de la paix pour organiser sa conquête de l'Éthiopie. La marche de Badoglio et de Graziani fut, certes, remarquable, et elle a surpris le monde, l'Angleterre en particulier. La victoire est venue avant que le monde soit prêt à la paix, y compris l'Angleterre. D'où le désarroi actuel.

Quelque remarquable que soit la victoire italienne, il reste encore à pacifier une bonne partie du pays, et cela en pleine saison des pluies. Nous avons mis vingt ans à nous rendre complètement maîtres du Maroc. Les Italiens vont nous surprendre peut-être encore par la rapidité de leur action, mais ils doivent désormais consacrer leurs efforts à la mise en valeur d'un territoire vaste comme la France et l'Allemagne réunies, où il y a tout à faire, où les montagnes sont propices à la petite

guerre. Il faudra pour cette tâche beaucoup d'hommes, encore plus d'argent. Autant que la France et l'Angleterre, l'Italie a besoin de la paix en Europe, et d'éviter les aventures qui ne pourraient rien lui apporter, puisqu'elle se déclare satisfaite, et compromettre les résultats de ses succès en Afrique orientale.

Rome ne peut pas oublier non plus qu'un conflit aigu avec l'Angleterre serait fatal à son œuvre de colonisation. Il lui faut à tout prix maintenir la liberté de ses communications entre le nouvel empire et la métropole. La clé de la porte, c'est-à-dire le canal de Suez, fait partie du trousseau britannique. Risquer une guerre actuellement, malgré la supériorité de son aviation, serait pour l'Italie jouer gros jeu. Provoquer pour l'avenir la rancune de Londres, alors que dans une ou deux années le réarmement britannique sera un fait accompli, c'est risquer de se heurter à forte partie. Il faut savoir vaincre, certes, mais il faut aussi tirer partie de la victoire.

D'aucuns prêtent déjà à M. Mussolini des projets grandioses... et incendiaires : l'établissement d'une hégémonie italienne en Méditerranée, qui s'amorcerait aujourd'hui par la mainmise sur l'Albanie, et la poursuite en Afrique de l'extension du nouvel empire. On parle de la « pince » formée par la Libye et la Tripolitaine à l'ouest, l'Érythrée et l'Éthiopie à l'est, laquelle « pince » pourrait un jour se refermer — ou tenter de se refermer — sur l'Égypte et le Soudan anglo-égyptien. Or Alexandrie est une étape capitale sur la route des Indes, le Soudan anglo-égyptien renferme les sources du Nil, et l'Égypte n'est, selon l'expression toujours actuelle du vieil Hérodote, qu' « un don du Nil ».

Jetez les yeux sur une carte d'Afrique : vous constaterez qu'il existe plusieurs enclaves britanniques dans notre A.O.F. : la Gambie, la Sierra-Leone, la Côte de l'Or et la Nigéria. Mais aucune de ces enclaves ne commande un passage stratégique. De ce côté donc, aucun danger de voir des « pinces » se refermer, puisque ces « pinces » ne pourraient « serrer » rien d'essentiel. Il en

va tout autrement en Afrique orientale. Et Londres, qui mit fin jadis au condominium franco-britannique sur l'Égypte — ce qui nous valut, pas tout de suite d'ailleurs, les mains libres au Maroc —, voit se dresser aujourd'hui, après la menace française, la menace italienne, plus dangereuse, puisqu'il s'agit d'un pays « dynamique » et prolifique. Peut-être regrette-t-on aujourd'hui à Londres d'avoir annexé l'Afrique orientale allemande : le IIIe Reich aurait pu y faire contrepoids à l'Italie mussolinienne.

Ne soyons pas prophète de malheur ; le présent est déjà assez sombre sans vouloir l'assombrir encore par des anticipations. Il n'en reste pas moins que pour l'Angleterre l' « ennemi public n° 1 » est désormais l'Italie, tandis que pour nous il reste l'Allemagne. Et cela, c'est très inquiétant, et pour nous et pour la paix européenne.

André-D. Tolédano.

En marge du problème abyssin

Le « pluralisme » culturel

De même que des différences de niveau calorique sont nécessaires à la production de l'énergie, de même peut-on penser que des différences de niveau de civilisation sont nécessaires à la vitalité de l'espèce humaine. Dans son ensemble, l'humanité ne pourrait que perdre à une trop grande uniformisation, à la suppression des originalités locales, des variétés et des aspects culturels.

Si ces diversités sociologiques sont nécessaires, il est indiqué de respecter les groupes humains qui les représentent.

Il ne s'agit pas d'un point de vue seulement esthétique ; lequel aurait d'ailleurs sa valeur, car la beauté n'est pas tellement répandue, ni tellement favorisée par la vie moderne, qu'il paraisse désirable d'en supprimer les diverses formes. Il ne s'agit pas de regretter seulement la disparition de modèles pour les peintres, d'objets de curiosité pour les touristes, de peuples-musées, de « réserves » anthropologiques pour l'ethnographe.

Il ne s'agit pas seulement non plus de regretter la disparition de pays « sauvages » où puissent se développer sportivement l'audace, l'endurance, le courage des explorateurs, des pionniers et des aventuriers ; encore que de telles écoles d'énergie ne soient pas inutiles.

Il s'agit de constater une double nécessité humaine : nécessité vitale et nécessité morale.

La vie est organisation et différenciation. C'est son

fort et son faible. Et il est aussi important de sentir et de respecter ce qui unit que ce qui diversifie.

La variété des états de civilisation dans l'humanité correspond à celle des fonctions dans les sociétés, des organes dans les corps, des espèces cosmiques dans les nébuleuses et les systèmes solaires, des styles dans les littératures... Il convient donc d'éviter deux erreurs opposées : l'atomisation, la séparation complète, les cloisons étanches entre les groupes, d'une part ; d'autre part, l'exploitation tyrannique ou l'absorption des uns par les autres. Ces deux extrêmes nient également, chacun à sa façon, la communauté humaine.

Certaines théories et réalisations politiques d'aujourd'hui ont pour sources idéologiques l'amoralisme de Machiavel et le nietzschéisme. L'homme est un loup pour l'homme et l'homme supérieur, ou soi-disant supérieur, a tous les droits. Enracinées dans la « concupiscence » et l' « impérialisme », qui sont des éléments du cœur humain, ces conceptions en méconnaissent gravement les autres exigences. Rien de plus anarchique que l'appel constant à la violence et à l'orgueil. Rien de moins objectif et de plus dangereux en définitive que la paranoïa érigée en système.

L'humanité est elle-même quand, constatant l'ordre des choses, elle y introduit la justice et la charité. Quand, au lieu de s'en remettre à la concurrence naturelle, à la loi aveugle de la lutte pour la vie, elle se fonde sur l'idée du droit et de l'amour conscient, qui est sans doute son bien propre et sa raison d'être. La contradiction, au moins apparente, entre l'ordre du monde et l'idéal humain, est même au fond le grand problème métaphysique.

L'Europe, comme tous les pays, mais à un degré assez aigu, renferme en son sein les deux tendances : christianisme humanitaire, impérialisme. Dans la pratique, les peuples exotiques s'aperçoivent surtout de la seconde tendance. La première, sous sa forme religieuse ou sous sa forme philosophique et laïque, semble parfois, ou bien

être placée par les hommes d'action au service de la seconde, ou bien n'être point un article d'exportation outre-mer.

Les Européens ont pourtant une conscience délicate. Ils ont essayé de la mettre en repos quand s'est posée la question coloniale qui faisait plus difficulté pour cette conscience que pour celle des César, des Attila, des Gengis Khan et des Sennachérib. Au XVI[e] siècle, ils s'en sont d'abord tirés en décrétant que les Indiens n'étaient pas des hommes véritables et qu'en conséquence on avait le droit de prendre leurs biens et même leurs corps tout comme ceux des animaux. L'expérience ayant démontré que la solution était trop simpliste, il fallut chercher des raisons plus nuancées. A côté de paradoxes affligeants et de puériles hypocrisies, on trouva une justification dans l'intérêt commun des deux parties et l'intérêt général de l'humanité. Mais ces raisons, théoriquement valables, n'eurent que de très lointains rapports avec la réalité. On se conduisit en fait comme si le besoin d'or, de terre, de perles, de caoutchouc, de café et de cacahuètes donnait le droit de tuer, de supprimer et d'opprimer.

Le principal moyen qu'on employa pour calmer les consciences chrétiennes et laïques fut la calomnie. Les jugements les plus sévères furent portés sur les peuples qu'on voulait conquérir. On insista sur les vices de leurs gouvernements, les lacunes de leur morale et les atrocités dont ils se rendaient coupables. Une partie de ces reproches était naturellement fondée. Mais un Lajpat Rai a beau jeu à répondre à Miss Mayo que les conquérants devraient d'abord regarder la poutre dans leur œil, et se demander s'ils n'ont pas accru souvent le mal au lieu de le supprimer. De ce qu'un homme est imparfait ou malheureux, il ne s'ensuit pas pour un autre le droit de le réduire en servage. Ces polémiques avaient un but très précis. Elles comportaient une part de cynisme, une part de puérilité, chacun aimant à se juger d'une race et d'une culture supérieures, et un sentiment moral réel. Beaucoup (dans

le public) souhaitaient sincèrement « améliorer le sort des indigènes », les « guider dans la voie de la civilisation et du progrès », sans soupçonner le moins du monde ce que cela signifiait en réalité, quels abus et pour quels intérêts.

Il arrivait, jadis, qu'un capitaine de navire, passant dans les mers du Sud, devant une île de cannibales, lâchait quelques coups de canon vers les huttes entrevues, sans autre raison que de calmer la révolte de sa conscience. Il était parfaitement sincère et ne se demandait pas un instant si sa méthode était la plus logique et la meilleure pour éveiller les anthropophages à une morale plus raffinée et pour faire germer en eux une conscience plus haute des droits de la personne humaine.

La caractéristique, étymologiquement même, du civilisé, est la politesse, et l'intelligence consiste par définition à comprendre. C'est dire que l'homme qui se juge supérieur doit d'autant plus respecter la personnalité des autres. Par un paradoxe suprême, en ce domaine où tout est paradoxe, on veut collaborer et on injurie ; on prétend aider et l'on méprise ; on déclare améliorer et l'on hait. A la difficulté que tout homme a d'en comprendre un autre se superposent, inextricablement mêlées, les questions politiques, les questions d'intérêts et les questions sociales. (Toute conquête coloniale brutale tend à dissocier la société indigène et à prolétariser la plupart de ses membres.) Or, aucune collaboration n'est possible dans le mépris.

S'il est évident que la période coloniale ne peut se liquider en huit jours et que les problèmes démographiques se posent avec une inquiétante acuité, il n'est pas moins clair que la situation a bien changé depuis le XXe siècle, qui a vu l'affaissement du prestige des races blanches (Tsoushima, puisqu'il faut des choses tangibles, grande guerre fratricide, concurrence industrielle de l'Orient, crise économique démoralisante pour une société qui ne croit qu'à l'argent). Il est en tout cas souhaitable,

autant par prudence que par esprit de justice, qu'on en arrive à des formules toutes différentes.

C'est d'ailleurs ainsi que l'Europe sera fidèle à sa mission, bien plus qu'elle ne l'était en exterminant les Indiens, en faisant la traite des noirs et en détruisant à coups de canons tout ce qui n'était pas semblable à elle (c'est-à-dire pratiquement ce qui était moins bien armé).

L'Éthiopie, par exemple, avait parfaitement le droit d'être féodale. La forme féodale est une de celles par où passent normalement les sociétés, et par où elles ont parfaitement le droit de passer. Elle a des défauts certains, tout comme en a la forme capitaliste ou n'importe quelle autre. Ces défauts doivent être éliminés par l'évolution interne, les progrès techniques ou moraux de ceux qui en font partie, non par une violence extérieure.

Il est étrange qu'il y ait lieu d'opposer de telles choses aux arguments des penseurs « humanistes » et « traditionnalistes » et aux nouveaux féodaux de notre société. Ceux qui admirent la France de saint Louis devraient méditer sur les exemples de désintéressement et d'équité que donna ce roi. Ne célèbrent-ils pas Jeanne d'Arc, qui trouvait que la supériorité anglaise ne donnait pas au roi de Londres le droit de confisquer la France anarchique et désemparée? Ne se félicitent-ils pas du résultat de la bataille de Poitiers, alors que, selon leur argumentation, les Sarrasins avaient toutes les raisons de porter la civilisation à l'Europe barbare et même pas encore tout à fait féodale? Et si l'on a naguère brûlé dans la mousseline un régicide à Addis-Abéba, cela implique-t-il que les bûchers qui flambaient si nombreux en Europe au XVIe et au XVIIe siècle, ou que les atroces supplices de Ravaillac et de Damiens justifiaient l'intervention de quelque peuple plus sensible?

A toutes les époques de l'histoire, et, semble-t-il aussi, de la préhistoire, l'humanité a présenté des états de civilisation différents. Les échanges et les influences réciproques sont utiles, nécessaires, mais l'unification n'est ni

possible ni souhaitable. Regretterons-nous que les Mongols se soient arrêtés aux portes de la latinité? L'unité et la paix qu'ils auraient apportées — on pouvait circuler sans danger du Caucase à Pékin — n'auraient pas été une compensation suffisante à la suppression de notre petite « péninsule ».

L'humanisme et la culture occidentale se trouvent mal à l'aise au milieu des idéologies fascistes, racistes, anti-intellectualistes et antiuniversalistes, qui aboutissent logiquement à un néo-paganisme aussi hostile à Voltaire qu'à Fénelon.

Les civilisés modernes n'ont pas à être si fiers. Qu'ils ne prennent pas trop charge d'âmes. Il serait trop facile de dénoncer chez eux d'innombrables traces de barbarie, de superstition, d'ignorance. On peut même craindre que les formes de la vie moderne ne soient de nature à amener un affaissement progressif de l'intelligence, de la moralité et de la vitalité. Le Dr Carrel, dans un livre récent, déclare que les conditions modernes de la vie entraînent un affaiblissement des énergies physiques et morales. « La plupart des hommes civilisés, écrit-il, ne manifestent qu'une forme rudimentaire de conscience... Ils sont mous, émotifs, lâches, lascifs et violents. Ils n'ont ni sens moral, ni sens esthétique, ni sens religieux... On dirait qu'au milieu des merveilles de la civilisation moderne, la personnalité humaine a une tendance à se dissoudre. »

Que pourrions-nous dire de mieux pour calmer les prétentions des civilisateurs? Peut-être un jour, au milieu des absurdités et des cataclysmes d'un monde dont le rêve est de contaminer toute la planète, les barbares, les vrais, apparaîtront-ils comme la suprême réserve et le dernier espoir.

Émile Dermenghem.

INVENTAIRES :

La crise sociale et les idéologies nationales

Le Centre de Documentation Sociale, installé à l'École Normale supérieure et dirigé par M. Bouglé, publie une série de conférences destinées à nous faire mieux connaître l'orientation actuelle d'un certain nombre de pays. Chacun des collaborateurs a mené son enquête selon ses méthodes personnelles, les uns s'appliquant surtout à classer les faits essentiels, les autres à proposer une interprétation des tendances politiques et sociales qu'ils ont analysées. Mais ces différences de points de vue rendent plus intéressante encore la lecture de ce recueil, et si les noms des auteurs expliquent la diversité des témoignages, ils en garantissent aussi la sincérité et l'exactitude.

Les lecteurs qui veulent d'abord se renseigner avec précision sur des « expériences » étrangères souvent assez mal connues en France trouveront ici (1), par exemple, un exposé de M. A. Bernard sur le système corporatif italien et sur les différentes étapes qui ont fini par conduire au statut de 1934. Système entièrement dominé par la primauté absolue de l'État, auquel il s'agit d'intégrer les masses laborieuses et toute l'organisation économique. On lira aussi quelques notes brèves et précises de M. E. Dennery sur le nationalisme japonais; retenons en particulier cette remarque, que le Japon, ayant dû très vite se constituer des cadres administratifs importants, a continué à préparer en grand nombre des candidats fonctionnaires, alors même que les cadres sont depuis longtemps au complet. D'où le problème tragique du chômage des intellectuels, plus aigu qu'ailleurs parce que le départ et le freinage ont été plus brusques.

M. Robert Marjolin a voulu indiquer ce qui, dans les expériences Roosevelt, correspond à des réalités américaines antérieures, mais devenues plus explicites ou mieux harmonisées : l'idéologie sociale, « la valeur de la production en soi », n'a peut-être pas foncièrement changé, mais on a mieux tenu compte des conditions réelles de l'économie. L'auteur attire avec raison l'attention sur ce

(1) Paris, Alcan, 1936. 12 fr.

problème de continuité historique. Les réflexions de M. Élie Halévy sur l'Angleterre mettent également en lumière le dilemme : continuité ou rupture? Il s'agit du libéralisme politique ou économique : c'est le même pour l'auteur, car ces deux conceptions « reposent sur un même sentiment d'hostilité à l'égard de l'idée gouvernementale ». Il semble qu'en insistant sur cette unité d'origine M. Halévy pose clairement le problème essentiel.

Il est fort intéressant de trouver à la fois dans ce livre l'article sur l'U. R. S. S., de G. Friedmann, qui nous apporte le témoignage d'un communiste convaincu (voir pp. 93 ss. et 121 ss. les idées de l'auteur sur cet humanisme du travail, qui semble être sa préoccupation essentielle et, pour nous, ce qui doit retenir le plus notre attention) — et les réflexions, fort éloignées de la sociologie marxiste, que nous livre Raymond Aron sur la « révolution antiprolétarienne » du IIIe Reich. Expression qui suffit à résumer le paradoxe dont l'auteur cherche à comprendre l'origine. Des masses qui sont matériellement prolétarisées et qui, pour un certain marxisme simpliste, sembleraient devoir être indistinctement orientées vers une idéologie d'extrême-gauche se trouvent réagir en des sens très divers et parfois très inattendus. « Le chiffre des revenus ne suffit à indiquer ni les opinions politiques des individus, ni les frontières des classes, ni l'attitude à l'égard de la société et de la vie » (p. 27). R. Aron précise aussi très justement que si le national-socialisme a su exciter et canaliser la haine contre certains capitalistes (personnifiés par la haute banque, les Juifs, etc...), il n'y a là rien de commun avec un mouvement révolutionnaire qui combattrait, non pas des capitalistes, mais le capitalisme.

En conclusion, M. Bouglé, qui avait organisé ces conférences, nous parle des « destinées de l'individualisme en France ». Tour d'horizon où l'on retrouvera la très large information du sociologue et sa manière suggestive d'indiquer les divers courants psychologiques dont il sent toute la complexité. L'auteur est vigoureusement individualiste, mais il ne croit pas nécessaire de rester fidèle au libéralisme économique pour sauver le libéralisme « politique et intellectuel ». Si les deux libéralismes sont, dans le principe, réductibles à une source unique pour M. Halévy, ils sont, en fait, aux yeux de M. Bouglé, parfaitement dissociables, et ils n'ont pas la même valeur humaine. M. Halévy et M. Bouglé pourraient bien avoir raison tous les deux. Il nous faudra un jour rechercher pourquoi, et tâcher de joindre les deux bouts de la chaîne.

François Henry.

L'organisation corporative [1]

La corporation a été. Elle a disparu. Elle voudrait renaître. Et non pas sans raison, non pas par un simple désir de revenir au passé, mais parce que la vie économique présente, complexe et désordonnée, exige une organisation. Cela suffit à montrer que la corporation de demain ne peut être une résurrection pure et simple de la corporation médiévale : l'atmosphère a changé et plus encore les mécanismes économiques. Et puis cette corporation passée s'était elle-même déformée en vieillissant, elle s'était abîmée en se fermant jalousement sur elle-même. Ses abus légitimaient des réformes. Le XIXe siècle n'a su réformer qu'en passant à l'extrême par horreur du groupement et de la réglementation. Ce passage à l'extrême lui a du reste d'abord fort bien réussi, sauf par moments. L'individualisme a eu sa période héroïque. Mais aujourd'hui, surtout depuis 1929, il est entré dans une phase douloureuse. En sortira-t-il sans se renier lui-même? Conformément à leurs traditions, les catholiques sociaux ne le pensent pas. L'idée corporative leur paraît contenir le principe du monde de demain.

Les Semaines Sociales ont consacré à cette idée leur 27e session, et, dans cette véritable somme que constitue leur rapport annuel, elles donnent aujourd'hui le résultat précieux de leurs travaux.

Les économistes qui se disent les successeurs des classiques tiennent souvent ce discours : la corporation n'est qu'un souvenir d'une époque à jamais disparue, elle n'est qu'un mot dangereux, une sorte de mythe qui doit son succès actuel à son imprécision. Nous voudrions que ces hommes de science et tous ceux qui, systématiquement, dénigrent l'idéal corporatif connaissent au moins la conception définie par la Semaine d'Angers.

M. Duthoit a signalé avec maîtrise qu'il n'était pas un avocat du corporatisme. La corporation n'entraîne pas le corporatisme, ce nom en « isme » évoquant une doctrine qui se suffirait à elle-même. Non, il s'agit d'une organisation corporative, il s'agit de conférer

(1) Semaines Sociales de France, 27e session, 1935, Angers. Compte rendu *in extenso*. Gabalda et Vitte, Chronique Sociale de France.

des organes corporatifs à ce grand corps économique qui en a été curieusement dépourvu, et qui souffre aujourd'hui de cette absence dont il prend terriblement conscience. La corporation sera cet organe, ce corps intermédiaire doué d'une personnalité publique, comme la commune ou le département, et chargé de la gérance du bien commun au sein d'une profession déterminée. La corporation ne sera qu'une institution au service de la personne humaine.

Précisant sa mission, après avoir analysé les réalisations étrangères, inventorié les éléments préexistant à incorporer dans un plan corporatif, rappelé les idéologies régnantes en matière d'organisation corporative, très sagement la Semaine d'Angers ne s'est pas caché les difficultés de réalisation.

Ces difficultés se ramènent à des contacts d'autorité de divers ordres à l'intérieur, à côté et au-dessus de chaque corporation. Contact surtout de l'autorité professionnelle et de l'autorité étatique qui soulève le plus de méfiance à l'égard de la corporation. La corporation risquera-t-elle cette déviation tentatrice de servir les visées d'un État « totalitaire », si elle possède ce dont un corps ne saurait se passer, une âme, un esprit de justice et de charité ? Les professeurs d'Angers ne l'ont pas pensé et ils ont donné sur ce point les développements les plus vivifiants en définissant le devoir d'état.

Il serait bien intéressant de discuter ici l'objection présentée au Congrès des Économistes de langue française de février dernier, lorsque M. de Leener disait dans son rapport inaugural : Puisque la corporation, au dire même de ses promoteurs, ne peut pas vivre sans une âme, cela suffit à en condamner la valeur économique, car une institution économique doit être viable dans une atmosphère de neutralité morale.

C'est tout le procès des Semaines Sociales, mais c'est en même temps, par *a contrario*, tout son éloge.

H. G.

LES LETTRES ET LES ARTS

ROGER BRIELLE. *André Malraux.*

« Pour un Malraux, l'art ne peut être un jeu. La littérature est acte... » Mais l'auteur de la *Condition humaine* découvrira-t-il le véritable plan où s'engage le drame qui l'étreint? C'est la question que se posent, avec inquiétude, tous ceux qu'émeuvent la soif de justice et l'angoisse de sa révolte.

P.-HENRI SIMON. *Anatole France au Purgatoire.*

Le seul rapprochement de M. Bergeret et de Malraux suffit à manifester combien le premier, cet apôtre de la vie facile, nous est devenu étranger.

CH. DUCASSE. *Chronique.*

Porcelaines de Limoges, par Jacques Chardonne.

Ce vice impuni, la lecture... Domaine anglais, par Valéry Larbaud.

J. MADAULE. *Poésie.*

Superbia vitae, par Louis Demonts.
Delphica, par Jacques Reynaud.

M. BEAUFILS. *Chronique musicale.*

Musiques de scène.

HENRI GOUHIER. *Théâtre.*

Jean Sarment et Sacha Guitry.

F.-M. BERGOUNIOUX. *A travers les églises d'Aquitaine.*

HENRI POURRAT. *Quelques livres.*

André Malraux

Malraux, romancier ? Oui. Malraux, poète ? Oui ; et sans doute le plus authentique parmi ceux qui ont voulu voir dans la Révolution une sorte de pente fatale au sens de leur destin. Romancier et poète, André Malraux l'est à la fois. Mais aussi davantage. Il sait que l'art doit être dépassé, que l'art ne peut même être valable que s'il est dépassé. Art didactique ? Art de prosélyte ? Non, mais un engagement total du cœur et de l'esprit; une adhésion parfaite de la conscience morale à la vie. Pour un Malraux, l'art ne peut pas être un jeu. La littérature est acte. Il ne s'agit point de lier en une gerbe harmonieuse les plus jolies fleurs de la pensée spéculative et du langage. Le style n'est rien s'il n'est la coïncidence accomplie de la forme et de l'être. Chez Malraux, poète véritable et homme passionné, sans cesse tourmenté, écartelé en lui-même, le style est une chair saignante. Ses mots, ses phrases, expriment une pensée angoissée, obsédée, avide. Quelle est cette obsession ? « Quand on vit comme nous, fait-il dire à l'un de ses personnages, il faut une certitude... Il faut que quelque chose soit sûr. Il faut. » L'essentiel du drame de Malraux se trouve synthétisé dans cette phrase. Il est d'ailleurs tout le drame d'une génération, celui d'un temps, d'une époque où l'homme aspire à la certitude et à la grandeur, où il éprouve jusqu'à la douleur le besoin de donner un sens à sa vie. Angoisse de nature spécifique-

ment métaphysique. Problème moral. Et religieux au premier chef. Malraux a choisi le roman pour exprimer cette avidité de vérité, de *certitude* ; il y œuvre dans le paroxysme; dans un état, par conséquent, où les événements et les êtres se trouvent portés jusqu'aux extrêmes conséquences de leur action, c'est-à-dire où ils sont vrais jusqu'à la cruauté, et par là même humainement faux pour une part, puisqu'un tel parti pris de tension fait bon marché des complexités et des nuances. Toutefois cette simplification, qui est le droit strict de l'artiste, permet-elle de mieux déterminer la structure et la substance de son témoignage. Malraux veut ses personnages exempts de tout compromis avec ce qui serait étranger à leur « bloc » personnel; il les veut en tout état de cause fidèles à la plus pure essence de leur moi, c'est-à-dire comme dévorés en eux-mêmes par la nécessité d'engager l'essentiel de leur être profond pour en sentir violemment l'existence. Et l'on pressent déjà que si Malraux est un ennemi déclaré du régime capitaliste et du système social qu'il comporte c'est parce que, indépendamment de son besoin de justice, il voit dans le capitalisme moderne beaucoup plus une volonté d'organisation qu'une volonté de puissance. Son besoin de justice n'est, apparaît-il, que la concrétion dans le temps d'un besoin beaucoup plus profond, beaucoup plus impérieux : le besoin d'héroïsme. Je répète à dessein ce mot : besoin, il constitue, semble-t-il, la définition même de l'œuvre de Malraux.

Justice, héroïsme : deux traits essentiels de l'œuvre de Malraux. Axe double de sa conscience d'artiste. Un autre écrivain révolutionnaire, Jean-Richard Bloch, a déclaré récemment que l'écrivain d'aujourd'hui se trouvait en face de ce dilemme : Foi ou Révolution. Le temps est venu où non seulement l'écrivain, mais

l'homme, quel qu'il soit, va se trouver pressé par cette nécessité d'opter. Car il ne s'agit pas seulement d'une question d'ordre social, de production, de politique temporelle, ni même — et déjà cette considération est plus précise, plus juste — d'une forme de civilisation, d'une notion humaniste; il s'agit de la Vérité. De gré ou de force, impossible de ne pas choisir. Ou le christianisme, ou le communisme. Christianisme ou athéisme matérialiste. André Malraux a choisi. Tout au moins en acte; car sa pensée, telle qu'elle ressort de ses œuvres, est davantage spiritualiste et idéologique que dialectique. La doctrine marxiste n'est là que comme un prétexte qui permet de déclancher une action infiniment plus secrète et vitale. « Il est rare, dit un personnage de Malraux, qu'un homme puisse supporter sa condition d'homme. » Ce n'est plus un problème de doctrine, c'est le vertige d'une conscience devant la vie et la mort. Et Malraux propose en ses œuvres qu'une bonne fois l'homme ne résiste plus à son destin. Son appel est déchirant. Il cherche la solution dans une évasion de la condition humaine, ou, ce qui revient au même, dans un paroxysme d'héroïsme qui se confond en une volonté de déité. Ce n'est plus du marxisme, mais la révolte même, en son essence inassouvissable totalement. Une lutte contre la vie. Une lutte contre la mort. Avec, comme aboutissement inéluctable : l'anarchie. L'anarchie, dont la fin logique ne peut être que le suicide. « Que faire d'une âme, lit-on dans la *Condition Humaine*, s'il n'y a ni Dieu ni Christ ? »

Et c'est bien de l'âme qu'au bout du compte André Malraux se préocccupe sans cesse; c'est avec le christianisme qu'il a toujours affaire, alors même qu'il semble le plus s'en détourner. Nous sommes loin du matérialisme, même si les personnages de Malraux n'ont en

vue immédiate que la construction, au prix de leur vie, de la société communiste, si l'avènement de cette société semble être le but concret de toutes leurs actions.

« Dès qu'il avait observé Tchen, il avait compris que cet adolescent ne pouvait vivre d'une idéologie qui ne se transformât pas en actes. Privé de charité, il ne pouvait être amené par la vie religieuse qu'à la contemplation ou à la vie intérieure; mais il haïssait la contemplation, et n'eût rêvé que d'un apostolat dont le rejetait précisément son absence de charité. Pour vivre, il fallait donc d'abord qu'il échappât au christianisme. » Arrêtons-nous sur cette phrase extraite de la *Condition Humaine*; elle met l'accent sur la confusion, sur la méconnaissance qui défigurent le vrai visage du christianisme dans l'esprit de Malraux et de la plupart de ceux qui, comme lui, rejettent une vérité qui les obsède. Opposer l'action à la foi, confondre la contemplation avec un égoïste détachement, jouer ainsi sur le mot : charité, ce n'est possible que par une volonté bien déterminée de ne pas aborder le christianisme selon son esprit, faussant ainsi l'examen pour mieux servir une thèse, — et ce n'est pas le cas de Malraux, — ou bien c'est s'en tenir à une « facilité » d'expression incompatible avec la recherche ardente et lucide du sens de la vie. La foi n'est rien sans les œuvres, proclame la doctrine chrétienne. Aussi bien la charité, amour du prochain comme de soi-même pour l'amour de Dieu, substance profonde du christianisme, peut-elle jamais apparaître à qui ne se satisfait point de lieux communs simplistes en opposition avec la vie religieuse? A moins, bien entendu, de nier à priori Dieu. Mais, dans le cas présent, André Malraux procède, si je puis dire, par la confusion des ordres; tantôt, et dans une même pensée,

il adopte la position spirituelle, tantôt il l'esquive, involontairement d'ailleurs. Et voilà que ce personnage dont il parle, et qu'il dit « privé de charité », manifeste des préoccupations qui, logiquement, devraient lui être étrangères, qu'il ne pourrait aucunement concevoir : « Sa vie avait un sens, et il le connaissait : donner à chacun de ces hommes que la famine, en ce moment même, faisait mourir comme une peste lente, la possession de sa propre dignité. [...] Il n'y a pas de dignité possible, pas de vie réelle pour un homme qui travaille douze heures par jour sans savoir pourquoi il travaille. »

Sans que jamais il l'exprime explicitement, il n'est pas téméraire de penser que Malraux professe à l'égard de la charité, et plus généralement du christianisme, une méfiance qui se confond avec le dédain. Disons plus : le mépris. Il est d'un intérêt capital de déterminer les raisons de cette attitude intellectuelle. Nous avons dit plus haut que le double besoin de justice et d'héroïsme animait toute la pensée et toute l'action d'André Malraux. Cela doit être, selon lui, ce qui commande son mépris du christianisme, en lequel, faute d'en connaître la véritable substance, il ne voit qu'une doctrine de faibles, pour ne pas dire de lâches. Pour un esprit avide d'absolu, comme l'est celui de Malraux, la justice, étant donnée la nature humaine, se traduit en fait par une lutte non seulement implacable, mais fatalement *incessante* (le communisme est d'ailleurs entièrement animé par cette notion de *lutte,* elle lui est à ce point incorporée qu'il perdrait sa substance même si toute possibilité de lutte venait, par une hypothèse extrême, à disparaître). En lisant Malraux, on a le sentiment très net qu'il tient la charité pour un obstacle à la justice. C'est encore une fois méconnaître la réalité

de l'homme et aussi celle du christianisme qui est amour. Il est par trop facile de s'abstraire du réel pour poursuivre intellectuellement une sorte de mythe. L'idéologie, l'idéalisme, sont de fausses sorties de secours, une solution de paresse, un renoncement qui se pare des plus intransigeantes vertus. Le chrétien, lui, est au contraire, au sens le plus humain et le plus puissant du terme, pleinement réaliste. Un athée, par son refus, se mutile. Il se limite volontairement et renonce, de parti délibéré, à faire un pas en dehors du cercle de la matière visible. Le chrétien sait le sens du réel. Il comprend. Sa raison reçoit une satisfaction totale, et ses luttes ne sont point une angoisse dans les ténèbres, elles proviennent de son éclatante certitude même, en tant que sa faute le prive de cet amour qu'il sait être la raison et le but de son être. Où le chrétien parle d'amour, Malraux parle d'une justice désespérément poursuivie. Il est significatif que dans son œuvre, presque à chaque page, se lise l'effroi devant la solitude tragique de l'être. Le mot solitude y revient comme un angoissant leit-motiv. « Je suis extraordinairement seul. » ... « Les hommes ne sont pas mes semblables, ils sont ceux-là qui me regardent et me jugent. » ... Et toujours, toujours cette question qui serre le crâne dans son étau : *Quel est le sens de la vie ?*

— Tu veux faire du terrorisme une espèce de religion ?

— Pas une religion. Le sens de la vie. La possession complète de soi-même. Totale. Absolue. La seule. Savoir. Ne pas chercher, chercher tout le temps, des idées, des devoirs...

A défaut de communion vivante, à défaut d'une réponse au sens de la vie, au moins cette fraternité virile

dans la mort : « Mort saturée de ce chevrotement fraternel... » Efficacité de l'homme qui a choisi la mort. « Comment, déjà regardé par la mort, ne pas entendre ce murmure de sacrifice humain qui lui criait que le cœur viril des hommes est un refuge à morts qui vaut bien l'esprit. » ... Et la mort, si souvent, prend chez Malraux la forme du suicide ; l'homme est trop seul. *Seul.* Seul jusque dans l'action commune. « La connaissance d'un être est un sentiment négatif; le sentiment positif, la réalité, c'est l'angoisse d'être toujours étranger à ce qu'on aime. » ... « Il mourrait, comme chacun de ces hommes couchés, pour avoir donné un sens à la vie... » ... « Il ne faut pas neuf mois, il faut cinquante ans pour faire un homme, cinquante ans de sacrifices, de volonté, de ... de tant de choses ! ... Et quand cet homme est fait, quand il n'y a plus rien en lui de l'enfance, ni de l'adolescence, quand vraiment il est un homme, il n'est plus bon qu'à mourir... »

Solitude; solitude tragique de l'être. Elle prend une forme grinçante, déchirante dans les rapports qu'ont entre eux, dans l'œuvre de Malraux, les hommes et les femmes. Jamais amour, mais érotisme. Ou bien amour de mort : « Il comprenait maintenant qu'accepter d'entraîner l'être qu'on aime dans la mort est peut-être la forme totale de l'amour, celle qui ne peut pas être dépassée. » ... Mais encore et toujours, solitude, dans la mort même : « Tchen était lié aux siens, mais pas assez. Pas assez. » Trop solitaire pour se fondre dans le groupe, incapable de cette charité qui est la clef de l'amour et le sens de la vie : « Malgré l'intimité de la mort, malgré ce poids fraternel qui l'écartelait, il n'était pas des leurs. » Et ce cri de désespoir, cette révélation de faillite : « Est-ce que le sang même est vain ? »

Quel homme digne de ce nom pourrait n'être point

bouleversé par un appel aussi déchirant que celui d'un Malraux. Il serait trop simple, et indigne, de traiter une telle angoisse comme une palinodie d'esthète. L'accent de Malraux est vrai. Il résonne douloureusement dans une conscience chrétienne, plus capable qu'aucune autre d'en ressentir et d'en comprendre la noblesse et l'effroi. Car le chrétien sait ce qu'est le drame. Au fait, pourrait-il jamais y avoir drame pour qui ne croirait pas à la réalité du Bien et du Mal ? Charité, héroïsme; n'est-ce point commun au chrétien et à un esprit comme Malraux ? Qu'ils connaissent mal le chrétien ceux-là qui s'imaginent qu'il a choisi une solution de « confort » ! Pour lui chaque jour qui commence est une nouvelle partie qu'il engage contre la ruée de ses monstres. Il n'a pas de répit. Qui parlerait de confort ou de démission ? La vie du chrétien est spécifiquement dramatique. Ses désirs le crucifient, mais sa certitude le sauve. Pour lui aussi, il n'est de vie qu'héroïque. C'est-à-dire de ferveur. Le combat est en lui sous le regard de Dieu. Mais ce drame, mais cet héroïsme, mais cette communion des vivants ont un sens. Ils sont commandés par l'amour. La révolte d'un Malraux, sa soif de justice, son angoisse, sont nobles; elles participent d'une avidité qu'aucune doctrine matérialiste ne peut assouvir.

Roger Brielle.

Anatole France au Purgatoire

Voilà quelque douze années que le plus classique et le plus gracieux de nos écrivains, Anatole France, a quitté pour le pays des ombres ce monde de voluptés et de larmes, dont ses livres reflétaient si harmonieusement l'image ambiguë. Or c'est un fait que, depuis ce départ, la postérité lui fut infidèle et quelquefois insolente. Ses familiers lui consacrèrent des souvenirs généralement hérissés des pointes d'une ironie qu'ils avaient appris, de lui-même, à aiguiser : telles les indiscrétions de son trop parfait secrétaire, Jean-Jacques Brousson. S'il garde des admirateurs parmi les hommes de sa génération, ou parmi ceux qui étaient des jeunes gens avant la guerre, on peut craindre qu'il n'ait plus de lecteurs âgés de moins de quarante ans. Tandis qu'en des sens très divers, des morts comme Barrès ou Proust, des vivants comme Gide ou Maurras ont en foule des disciples ou des imitateurs, il semble que l'œuvre d'Anatole France soit comme la dernière fleur d'une belle tige, ou comme un lac immobile et clair d'où nul ruisseau ne s'échappe. Ce que voyant, M. Bernard Fay n'a pas craint d'écrire : « Il est bien que M. France n'ait aucune influence sur les lettres françaises », tandis que M. Massis se détourne de celui qu'il appelle un « humaniste inhumain », et que M. Johannet voit en lui le type de « l'essayiste de second ordre ». M. Gonzague Truc, dans son *Tableau des lettres françaises au XX*ᵉ *siècle,*

M. Daniel Mornet, dans son *Histoire de la littérature contemporaine,* le premier avec de vifs reproches pour une postérité barbare, le second sans trop d'étonnement, constatent également cette désaffection générale à l'égard d'un maître qui avait passé longtemps pour le plus parfait et le plus sûr.

Est-ce là un procès bien jugé? L'œuvre d'Anatole France mérite-t-elle le demi-discrédit où elle est tombée parmi les écrivains et les intellectuels de notre temps? On est amené à se poser la question par la bonne étude que M. Victor Giraud a consacrée tout récemment à cet auteur (1) et qui donne une vue d'ensemble sur sa personnalité, sur sa vie et sur son œuvre. Livre qui serait même un modèle de bonne critique, intelligente et sereine si, çà et là, l'opposition des idées politiques ne tendait comme un écran entre l'historien et son héros et n'inclinait M. Victor Giraud à juger avec quelque humeur partisane la conversion de M. Bergeret au dreyfusisme héroïque et au socialisme militant (2).

La thèse de M. Victor Giraud semble être de montrer comment toute l'œuvre, depuis les *Poèmes dorés* jusqu'à la *Vie de Jeanne d'Arc,* en passant par les romans d'analyse, les romans de mœurs contemporaines, les contes érudits et les œuvres de critique littéraire, tourne

(1) *Anatole France*, Collection des Temps et Visages, Desclée, 1935.

(2) On souhaiterait en effet que M. Victor Giraud, dont le bon goût classique éclate à chaque page, n'oubliât point une des règles les plus essentielles chez les bons auteurs : la règle de la séparation des genres. Aussi bien certaines expressions du style polémique sont-elles parfaitement dissonantes dans une étude littéraire. Reprocher, dans une note, à Anatole France, d'avoir donné son nom à une loge maçonnique, d'où devait sortir un jour « M. Eugène Frot, de sinistre mémoire », ou encore d'avoir mérité les louanges du « sinistre Léon Blum », ne prouve vraiment pas grand'chose. Au moins faudrait-il varier un peu les épithètes.

autour d'une conception du monde identique, et comment, d'une façon générale, toute l'évolution de la pensée d'Anatole France se suspend à un principe fixe, qui est le goût de la volupté. Que l'homme soit fait pour le bonheur, et que le bonheur coïncide exactement avec la jouissance sensible, sur ce pôle invariable le poète des *Noces Corinthiennes* aussi bien que le romancier du *Lys Rouge*, et Jérôme Coignard comme M. Bergeret, ont orienté toute leur sagesse. D'où la prédilection d'Anatole France pour le XVIII[e] siècle, le seul siècle classique à son gré, puisqu'il est en même temps celui du plaisir et de la raison aimable. D'où son culte de l'ironie, puisque l'ironie, en même temps qu'elle est volupté de l'intelligence, est encore un instrument très commode pour simplifier la vie morale, pour dissoudre toutes les certitudes gênantes, pour détruire tous les principes et tous les devoirs et ne laisser debout que les fantaisies d'un égoïsme raffiné. D'où enfin son antipathie, plus ou moins violemment affirmée selon les époques, mais constante et impérieuse, à l'égard de la religion chrétienne, dogmatique et mortifiante, et par conséquent doublement odieuse à ce sceptique amant de la vie.

Et sans doute cette analyse est-elle exacte. Anatole France a porté à sa perfection, à la fin du XIX[e] siècle, l'attitude épicurienne, et il en a tiré, avec une logique incontestable, toutes les conséquences morales, esthétiques et politiques. Ce qu'une telle conception de la vie humaine comporte d'étroit, de sec et d'incompatible avec tout héroïsme, explique déjà, pour une part au moins, le discrédit de son œuvre : car c'est un fait, et un fait, après tout, rassurant, que les hommes ne s'attachent pas longtemps aux maîtres qui oublient de leur apprendre à se dépasser. Mais, je l'avoue, cette expli-

cation ne suffit pas; elle peut même paraître contestable : on peut objecter Montaigne, et Voltaire, et Renan, et tant d'autres maîtres douteurs, qui ont ramené toute sagesse à organiser savamment notre bonheur terrestre et à cultiver nos plaisirs, sans avoir jamais cessé pour autant de gouverner une foule d'esprits.

Où serait donc, si elle n'est pas dans sa pensée, la faiblesse d'Anatole France? On ne peut certes songer à la situer dans son art. Là, au contraire, est la part incontestable de son génie, et il faudrait n'avoir jamais erré sur les quais de la Seine un matin de printemps, il faudrait n'avoir jamais respiré l'air français, ni lu les plus beaux textes latins, ni goûté les vers de Racine et de La Fontaine ou la prose de Marivaux et de Musset, il faudrait être, au sens grec du mot, un *barbare* pour ne pas sentir le charme clair, l'harmonie savante et la grâce parfaite de cette prose où le romantisme n'a déposé que quelques grandes images pures sans nuire jamais à la belle ordonnance classique du rythme.

« Le soleil, descendu derrière le Capitole, frappait de ses dernières flèches l'arc triomphal de Titus sur la haute Velia. Le ciel, où nageait à l'Occident la lune blanche, restait bleu comme au milieu du jour. Une ombre égale, tranquille et claire emplissait le Forum silencieux.

De telles phrases, et je dirai même une telle forme d'imagination, justifient parfaitement le mot de Jules Lemaître qui saluait, dans l'œuvre de France, « la fleur du génie latin ». Il serait en effet difficile de trouver un art qui exprimât d'une façon plus complète et plus élégante ce qu'on est convenu, depuis trois siècles, d'appeler *l'humanisme*, c'est-à-dire la formation et le polissage de l'esprit par les humanités classiques, par le génie de l'antiquité.

Disons plus : l'œuvre d'Anatole France propose le

cas d'une coïncidence absolument parfaite de la pensée et de l'art avec une certaine notion traditionnelle de la culture. Et c'est précisément, je crois, cette expression trop fidèle d'une certaine culture qui crée aujourd'hui quelque méfiance à l'égard de cette œuvre, dans une période de crise intellectuelle extrêmement profonde où sont remises en question toutes les valeurs de l'esprit. Il faut avouer, en effet, que tous les inconvénients intellectuels et moraux qu'on est porté maintenant à reprocher à la culture humaniste, son caractère abstrait et livresque, son idéologie aristocratique, sa tendance à séparer la pensée de la vie et l'art de la foule, enfin et surtout sa pente vers la rhétorique et le jeu intellectuel, toutes ces défaillances et tous ces maux auxquels expose l'usage exclusif des humanités classiques, semblent produire leurs pires effets dans l'œuvre d'Anatole France. Nulle part n'est plus justifié le double grief qu'on peut leur faire, de développer dans l'intelligence l'agilité aux dépens de la force, et dans le cœur la sécheresse au lieu de l'amour. Écoutons Anatole France nous dire qu'à l'égard des hommes, « *le plus doux, le plus indulgent, le plus charitable, le plus gracieux des sentiments qu'ils puissent inspirer* : (c'est) *le mépris* ». Voyons-le écrire : « *Il y a quelque impertinence à se faire brûler pour une opinion... les martyrs munquent d'ironie, et c'est là une faute impardonnable* » ; et nous sentirons comment une certaine prétention à la supéririté de l'esprit, le souci de n'être pas dupe, en bref une culture qui n'est que de l'intelligence critique, ferment le cœur et abaissent l'imagination.

Le plus grave, c'est que cet abus d'intellectualisme finit par abîmer l'intelligence elle-même. N'acceptant plus que ce qu'elle peut formuler, elle nie l'ordre qui la dépasse, c'est-à-dire qu'elle finit par ne plus rien com-

prendre à l'homme. Et c'est là un état d'esprit aussi dangereux pour le critique que pour le romancier. Que de pages délicatement pénétrantes dans la *Vie littéraire* ou dans le *Jardin d'Épicure*! Oui, mais si Anatole France est parfait quand il parle de Montaigne ou de La Fontaine, il faut inscrire à son passif qu'il n'a compris ni la profondeur de Pascal, ni la force de Bossuet, et pas plus l'héroïsme de Corneille que le lyrisme de Hugo : c'est-à-dire que les investigations de la pensée et les créations de l'art ne lui sont perceptibles qu'au-dessous de la grandeur. Quelles jolies silhouettes, quels caractères finement dessinés dans ses romans! Oui, mais notez que les seuls de ses personnages qui donnent à quelque degré l'impression de la vie, c'est Sylvestre Bonnard, c'est Jérôme Coignard et surtout M. Bergeret, c'est-à-dire ses pseudonymes; en fait, aucun romancier ne fut moins créateur, étant à l'égard de ses personnages dans l'état d'esprit le plus mauvais qui soit : celui de l'ironiste qui se moque. Où trouver une psychologie de l'amour plus pauvre que dans les grivoiseries érudites de ce bibliothécaire libertin ? S'essaie-t-il à peindre la grande passion, c'est *Le Lys Rouge*, et il faut bien avouer que ça ne va pas beaucoup plus profond que l'épiderme. S'attaque-t-il aux grands sujets historiques : l'épopée humaine de la Révolution lui échappe aussi parfaitement dans les *Dieux ont soif* que l'épopée divine de la Pucelle dans la *Vie de Jeanne d'Arc*.

Au reste, on serait injuste à l'égard de l'humanisme si l'on y rapportait toutes les faiblesses fondamentales de cette œuvre. Ce serait une question de savoir si cet humaniste a bien interprété sa culture; si, comme le dit M. V. Giraud, ce parfait représentant du génie latin n'est pas plus simplement celui du génie alexandrin. C'en serait une autre, considérant les qualités d'Anatole

France, de se demander s'il ne tient pas les meilleures de ses traditions, s'il ne nous propose pas le cas d'une disproportion presque monstrueuse entre une culture d'un extrême raffinement et une nature au fond assez pauvre. Ce qui nous frappe aujourd'hui, quand nous le lisons, c'est le manque d'accent. Les plus belles pensées, exprimées dans les phrases les plus harmonieuses, ont dans sa prose je ne sais quoi d'artificiel; on sent que cet excellent rhéteur, ce bon professeur d'atticisme dirait tout aussi bien autre chose (et de fait il se contredit avec une sorte de volupté); on sent, à je ne sais quels indices indéfinissables, que sa pensée est un jeu intellectuel, le plus élégant et le plus agile qui soit, mais sans rapport avec la vie profonde de l'âme, et par conséquent sans écho lointain dans les âmes. « Ce roi de l'art, écrivait déjà Thibaudet, rayonne dans un ciel froid. »

L'éloquence n'est acceptable que lorsqu'elle engage une personne : encore faut-il avoir une personnalité, et pas seulement une culture. Oh! certes, un aussi parfait artiste peut s'installer sans trop de crainte dans ce purgatoire où la critique le relègue aujourd'hui : il ne saurait être un réprouvé, il aura toujours au moins des grammairiens et des musiciens pour intercesseurs. Peut-être même reverra-t-on des époques de calme et de recueillement où les esprits, ayant de nouveau le loisir de n'aimer que l'harmonie, se réjouiront de ses pures images vaines. Mais une génération d'hommes, qui se sent suspendue entre de grands cataclysmes, et à qui le monde est dur, et qui aura peut-être à se sacrifier pour quelque chose, a naturellement besoin de croire à quelque chose : elle se détourne, avec une sourde colère, de cet apôtre de la vie facile, de ce maître du bel esprit...

P.-Henri Simon.

CHRONIQUE

M. Jacques Chardonne publie, avec *Porcelaine de Limoges*, le troisième volume des *Destinées sentimentales*. Je dois, en commençant, prévenir mes lecteurs que je serai sans doute injuste envers ce livre. Il m'est absolument impossible de reconnaître aux *Destinées sentimentales* la place que leur assigne la plupart des critiques. J'ai certainement tort; on ne devrait sans doute parler que des œuvres avec lesquelles on communie dans une certaine mesure. Je m'empresse d'ajouter qu'il n'y a pas seulement absence d'affinité entre le livre de M. Chardonne et moi-même. *Porcelaine de Limoges* — et la trilogie tout entière des *Destinées* — me paraît soulever un certain nombre de critiques que j'essaierai de formuler.

M. Chardonne est, comme beaucoup d'écrivains français, un moraliste qui a beaucoup médité sur sa vie et sur la vie en général, et qui, *nel mezzo del camin di sua vita,* est en mesure de proposer une certaine philosophie ou plutôt une certaine morale de l'existence. Une fois, avec l'*Amour du Prochain*, comme les écrivains à la famille desquels il appartient, et notamment Vauvenargues, dont il est par quelques côtés assez proche, il a livré, sous une forme impersonnelle et objective, les conclusions d'une méditation conduite pendant de longues années ; au contraire, dans *Éva*, qui est, à mon avis, son œuvre la plus belle et la plus humaine, il a paru se livrer lui-même presque directement.

Tous les autres livres de M. Chardonne sont des romans; mais des romans qui n'existent visiblement que pour manifester cette morale de l'existence que l'auteur

a peu à peu acquise. L'affabulation romanesque n'a presque aucune importance; elle pourrait être tout autre, elle est seulement l'illustration d'un nombre plus ou moins étendu de vérités générales. Au fond, les romans de M. Chardonne sont un peu analogues à ce que sont, sur un autre plan, les *Fables* de La Fontaine (avec cette réserve que la morale de M. Chardonne a plus d'allure que celle du fabuliste — et, surtout, qu'on la sent toujours reliée à la personne de l'auteur).

Ceci me paraît, du point de vue esthétique, une erreur extrêmement grave. Romancer une expérience personnelle me semble aussi indéfendable que romancer, comme ce fut la mode il y a peu, une vie réelle. Un roman doit être une œuvre autonome recréant la vie et l'expérience, et non se contenter de traduire dans une langue nouvelle une vie et une existence préexistantes. Je ne veux pas dire, bien entendu, que le romancier puisse se passer d'expérience, loin de là. Mais ce qui est essentiel dans le roman, c'est la vie des personnages, leurs caractères absolument originaux, leurs destinées absolument libres s'imposant au créateur qui obéit à son œuvre au lieu de la rendre obéissante. Plus le créateur aura d'expérience, plus ses personnages qui, malgré leur autonomie, sont tout de même tirés de lui, seront riches, plus leurs destinées auront une signification humaine. Parfois l'expérience du romancier semble l'emporter sur la fidélité à l'élément créateur, sans toutefois abolir celle-ci; l'exemple le plus haut en est donné, sans doute, par le *Wilhelm Meister* de Gœthe. Il peut arriver, au contraire, que la puissance créatrice, esprit soufflant où il veut, se manifeste sans l'aide d'aucune expérience, ou presque, tel est le cas d'*Emily Brontë*.

Or, chez M. Chardonne, ce qui est essentiel, ce qui existe même uniquement, c'est l'expérience personnelle — expérience qui, répétons-le, est riche, diverse, émouvante, et sur la valeur de laquelle nous nous attarderons tout à l'heure. Cette expérience donnée, il faut des personnages plus ou moins nombreux, des aventures plus

ou moins variées pour, je ne dis pas l'incarner — s'il y avait vraiment incarnation..., — mais simplement nous en faire part. Jusqu'ici, M. Chardonne ne nous avait guère fait part que de son expérience de l'amour et de la vie conjugale. Les *Destinées sentimentales* sont une œuvre beaucoup plus ambitieuse que les précédentes. Elles nous livrent le fruit des méditations de l'auteur sur la vie tout entière, le passage de la jeunesse à la maturité, la transformation progressive des éléments les plus importants de l'existence : amour, intimité conjugale, activité professionnelle, maladie, lutte avec les obstacles extérieurs. En outre, derrière la « destinée sentimentale » de Jean Barnery, se profilent, en même temps que la succession des générations, les grands événements historiques des trente ou quarante dernières années : guerre, évolution industrielle, crises économiques, bouleversements sociaux.

Cette affabulation romanesque reste tout à fait extérieure, froide, sans vie véritable. Je ne voudrais pas faire de rapprochements trop écrasants pour M. Chardonne; néanmoins un exemple me permettra de préciser ce que je reproche aux *Destinées sentimentales*. Par ses ambitions, par son sujet central, qui est l'accession à ce que les Anglais appellent la « ripeness », en même temps que par l'ampleur du cadre historique dans lequel s'opère cette accession, le roman de M. Chardonne fait penser à *Guerre et Paix*. Dans l'œuvre de Tolstoï, les personnages vivent vraiment, le romancier n'a jamais l'air de leur prêter tels sentiments, telles pensées, telle expérience ; *ils ont* ces sentiments, ces pensées, cette expérience; le personnage le plus épisodique nous donne, aussitôt paru, ce sentiment d'une présence réelle que tout personnage d'un romancier authentique doit donner au lecteur. J'irai plus loin : les événements historiques (guerres napoléoniennes, transformation intérieure de la Russie, problèmes sociaux) paraissent plus vrais au lecteur de *Guerre et Paix* de figurer dans le roman que de s'être déroulés véridiquement à une époque dé-

terminée. Chez M. Chardonne tout paraît estompé, comme délavé, les événements vrais comme les aventures inventées. On ne sent jamais passer un courant de vitalité véritable; les personnages secondaires interviennent comme des accessoires, parce que l'auteur a besoin d'eux pour accentuer dans un sens ou dans l'autre la leçon qu'il nous présente. Les personnages principaux eux-mêmes n'ont pas de vie réelle, ce ne sont pas des êtres de chair et de sang; quand ils parlent, ce n'est que pour énoncer des vérités d'ordre général, pour émettre des aphorismes qui nous rappellent que M. Chardonne est un excellent moraliste et nous fait cruellement sentir qu'il n'est pas un romancier. Ce sont des êtres désincarnés, presque abstraits, qui valent non par eux-mêmes, mais à titre d'exemples, des personnages à deux dimensions. Certes, M. Chardonne dessine à la perfection, mais un vrai roman ne peut pas être seulement dessiné...

Voyons donc quelle sagesse nous propose ce moraliste fourvoyé dans le roman, cette sagesse, cette éthique dont les personnages des *Destinées sentimentales* sont les parangons. Peut-être un fragment de dialogue de *Claire* nous donnerait-il la clé de cette sagesse :

> « Est-ce ton caractère qui a changé?
> — Non..., c'est plutôt la vie. »

Ainsi sommes-nous immergés au sein d'une vie qui, d'un mouvement lent, presque insensible, nous entraîne — mais nous entraîne aussi irrésistiblement que lentement. Jeune, on engage sa destinée : Jean Barnery se fait pasteur et épouse Nathalie; Arthur Pommerel, délaissant les traditions familiales, choisit le parti des maisons de Cognac « nouvelle manière »... On engage sa destinée, ou plutôt croit-on l'engager. C'est alors qu'on s'imagine le maître de soi-même, qu'on s'imagine avoir du caractère. Mais bientôt, très vite même, on se trouve engagé dans la destinée qu'on pensait toujours diriger. La vie s'écoule, vous entraînant à tout moment dans un

courant nouveau qu'on n'avait jamais soupçonné. A quoi bon alors essayer de se raccrocher à cette destinée qu'on avait voulue, ou cru vouloir ? La maladie, les affaires, l'amour, le bonheur, à chaque moment font de vous un être nouveau, vous mènent vers un but ignoré — peut-être vers aucun but. Tôt ou tard, l'homme subit sa destinée, et c'est seulement en la subissant d'abord, puis en l'acceptant, en l'épousant comme une fatalité, qu'il s'enrichit, qu'il arrive non plus à avoir un caractère, mais à être un caractère.

Il y a, dans ce déroulement inexorable de la destinée d'un être, des mouvements de répit où il croit se reprendre lui-même, diriger à nouveau son existence. Courts instants, tout illusoires ! A la fin de *Pauline*, Jean Barnery, qui croyait avoir définitivement installé son bonheur en Suisse, est appelé malgré lui (et incapable de résister à cet appel de la fatalité) à la direction de la maison de porcelaine B. et Cie ; au début de *Porcelaine de Limoges*, la guerre l'engage dans une vie nouvelle ; à la fin du livre, la maladie l'arrache à la direction de la fabrique. A ce moment, sans doute, ayant tout accepté de cette vie qui change sans cesse, sa destinée sentimentale est achevée.

Aussi la vraie sagesse est-elle pour l'homme de reconnaître qu'il ne peut pas grand'chose, et que le meilleur de lui-même, il ne se le donne pas, mais la vie, l'expérience, peu à peu le lui apprennent, le plus souvent à son insu. Quelle folie, nécessaire, mais vaine, que de vouloir, dans la jeunesse, accomplir des choses qui sont au-dessus de la destinée à laquelle on est appelé et qu'on ne découvrira que plus tard! « La grande épreuve pour l'homme est d'être toujours ramené à sa mesure », dit Jean Barnery, et il ajoute que l'homme « doit se contenter pour toute grandeur d'accepter ses limites ». Tel est sans doute le dernier mot de cette espèce d'humanisme pratique que nous propose M. Chardonne.

Mais cette vie toujours changeante et qui précise à l'homme, toujours plus cruellement, ses limites, quel

sens a-t-elle ? Aucun peut-être; ou, plutôt, elle est, elle paraît tout au moins inutile, et pourtant cette inutilité, cette vanité apparente laisse pressentir un sens caché qui ne se révèle jamais tout à fait. « Tout ce que j'ai fait est inutile, dit Jean Barnery... Eh bien! c'est étrange, je n'ai pas le sentiment d'une vie perdue... Je voudrais savoir... ce que signifie l'amour si vivace, rebelle à toute raison, à la plus vieille expérience... et cette espérance qui est au fond de l'amour... cette espérance qui est au fond de tout... » Au-dessus de la vie, en effet, et c'est la seule chose qui ne change pas, qui transcende toute destinée, demeure l'amour : « l'amour... il n'y a rien d'autre dans la vie... rien... ». C'est toute la noblesse de l'œuvre de M. Chardonne que celui-ci, dans un temps comme le nôtre, ait toujours parlé de l'amour avec une sorte de respect, de tremblement éperdu. Toute la noblesse, mais peut-être aussi la faiblesse, car, en lisant M. Chardonne, on a l'impression qu'il parle de l'amour comme d'une chose vénérable, mais défunte; il entoure l'amour de pieuses bandelettes. Un personnage de M. Aldous Huxley, dans *Après le feu d'artifice*, dont une traduction vient de paraître (1), dit assez cyniquement : « L'amour n'est pas là pour qu'on en parle, mais pour qu'on le fasse... » Eh bien ! les personnages de M. Chardonne parlent un peu trop de l'amour pour que celui-ci paraisse chez eux quelque chose de vivant. Ils parlent de l'amour comme des platoniciens de seconde zone pour qui la pensée de leur maître ne serait plus qu'un système froid et décharné...

Froid. Oui, il y a dans l'œuvre de M. Chardonne quelque chose de terriblement froid, et c'est peut-être ce qui m'empêche de jamais communier avec cette œuvre.

Le hasard a voulu que, presque en même temps que *Porcelaine de Limoges*, parût le bouleversant *Journal d'un Curé de campagne*, de M. Bernanos, dont Jacques Madaule nous a parlé récemment. La lecture de ce ro-

(1) Plon, éd. (Collection « Feux Croisés »).

man tout brûlant, qui descend au fond des âmes palpitantes d'amour, d'angoisse, de détresse, met terriblement en évidence la pauvreté fondamentale de *Porcelaine de Limoges*. Mais, je le répète, je suis sans doute injuste. Il est possible que la qualité des *Destinées sentimentales* ne soit décelable que par certains connaisseurs, comme le bouquet des vins très vieux...

On sait quels services M. Valery Larbaud a rendus chez nous aux écrivains étrangers ; directement par ses traductions ou indirectement par ses articles, il a fait connaître à la France quelques-uns des esprits les plus importants des littératures de langues espagnole et anglaise ; sans lui, notamment, l'œuvre de James Joyce nous serait sans doute encore inconnue. Avec *Ce Vice impuni, la lecture... Domaine anglais,* M. Larbaud réédite une série d'études sur quelques écrivains de langue anglaise.

Le livre débute par un court essai, mais exquis, sur *Ce Vice impuni, la lecture...* où M. Larbaud essaye de définir les caractères du vrai lettré. Il le peut d'autant mieux qu'il appartient lui-même à cette race des grands lettrés qui est en train de disparaître et qui, non seulement deviendra sans doute de plus en plus rare, mais surtout sera de plus en plus méprisée d'un public toujours plus béotien. Sa grande culture, sa connaissance intime de plusieurs littératures, permettent à M. Larbaud de négliger l'accessoire et le faux pour ne parler que de ce qui compte aux yeux de l'esprit. Parlant du romancier irlandais James Stephens, il définit ainsi la vraie littérature : « Plus près du centre, et au centre même, est une littérature beaucoup plus active encore, plus novatrice, même initiatrice, indépendante du grand public et de ses goûts, plus préoccupée de la vérité, plus attentive, plus soucieuse de donner voix à tout ce qu'elle

sent de profond, de sérieux et de viable dans le monde qui l'entoure. Elle est accumulatrice d'énergies. D'elle partent des impulsions. Au lieu de subir des modes, elle en crée, elle les devance, elle s'annexe certaines régions de la vie... Son public, c'est l'heureux petit nombre. A elle seule, nous réserverons le nom de littérature. »

Les études que renferment ce livre seront précieuses à ceux qui aspirent à être parmi les « happy few » sensibles à la vraie littérature ; elles ne prétendent pas, d'ailleurs, éclairer définitivement les écrivains qu'elles concernent, mais seulement nous préparer à les lire. Beaucoup de lecteurs sont souvent détournés d'aborder de grands écrivains étrangers par l'ignorance où ils sont de tout détail sur la vie de ces écrivains et des conditions dans lesquelles se sont élaborées leurs œuvres; les essais de M. Larbaud sur Coventry Patmore ou sur Whitman sont des modèles de ce que devraient être des études de ce genre; ils donnent sur ces écrivains juste ce qu'il faut savoir d'eux et de l'évolution de leur génie, pour ne pas les aborder comme de redoutables inconnus. Il ne faut pas croire, d'ailleurs, qu'il soit facile d'écrire ainsi de courts essais mi-biographiques mi-explicatifs; il faut d'abord avoir une connaissance très intime, très profonde des écrivains dont on parle; ensuite choisir, avec un tact qui ne se rencontre que chez les grands lettrés, ce qui est propre à guider le lecteur ignorant.

M. Larbaud possède, en outre, un don précieux, une sorte de faculté de délectation qui s'exerce non seulement quand il lit, mais quand il parle de ce qu'il a lu. Il en résulte que sa critique nous communique comme un avant-goût de la joie que nous éprouverons à découvrir les œuvres dont il nous entretient. A force de nous montrer ses richesses, il finit même par nous faire croire plus riches que nous ne sommes réellement; en tout cas il nous fait désirer de le devenir davantage. On ne peut lire *Ce Vice impuni...* sans mieux aimer la haute littérature.

CHRISTIAN DUCASSE.

Poésie

Il faut faire un sort au livre de M. Louis Demonts (1). Je sais bien tout ce qu'il y a d'un peu dépassé dans cette littérature trop distinguée, qui rappelle, même à ceux qui ne les ont pas connues, les grâces de 1900 et la manière de M. Henri de Régnier. Néanmoins, il ne serait pas juste que tombât dans le silence de la critique un ouvrage qui n'était sans doute pas destiné à faire beaucoup de bruit, mais dont les esprits délicats doivent encore savoir goûter le charme discret. Qu'un honnête homme, qui a vécu dans la familiarité des plus hauts chefs-d'œuvre de l'art et de la littérature, éprouve à son tour le besoin de nous dire la chanson de son âme, il y a là quelque chose d'assez émouvant pour qu'on s'y arrête. Je suis sûr qu'on ne regrettera pas le temps que l'on aura passé à le lire. A une époque où l'actualité nous assaille de toute part, ce quelque chose d'inactuel que l'on trouve ici, non par choix, mais par une disposition très particulière du cœur, figure comme une halte sur la route. Une halte campagnarde entre les vallonnements du Limousin, par un doux crépuscule d'automne. Le vieux paysage gaulois est ennobli par quelques marbres antiques. Dans la maison, qui dissimule sa façade grise au milieu des feuillages roux, brûle le premier feu de la saison, et ses éclats font briller par instants l'or des anciennes reliures. Un profond silence règne alentour, que ne trouble guère le murmure du médiocre ruisseau qui court sur les galets, entre les herbages. La voix que

(1) *Superbia vitae*, Paris, Louis Conard, éd., 1935.

nous entendons ne s'élève pas non plus bien haut. Elle tremble un peu, de cette tendresse profonde et recueillie, qui est celle des gens de chez nous, quand ils ont lu beaucoup de livres, et qu'ils ont plutôt rêvé leur vie. Un mouvement très lent, presque insensible, conduit enfin M. Demonts aux pieds du Dieu de ses pères. Il ne s'agit pas ici d'une de ces conversions fulgurantes, dont l'histoire offre quelques exemples; mais plutôt d'une progressive reprise de l'âme par elle-même. Par mille détours Louis Demonts s'achemine vers la patrie. D'ailleurs, l'objet de son livre n'était pas précisément de nous raconter cet itinéraire qui conduit à Dieu, mais plutôt de montrer ce qu'il fut avant ce retour. L'orgueil de la vie, c'est l'éternelle tentation païenne, la tentation aux mille visages, austères ou voluptueux, qui nous guette jusqu'à la mort. On verra, chez M. Louis Demonts, comment elle peut triompher, pour un temps, d'une âme noble.

Jacques Reynaud (1), poëte du Rhône, ressuscite parmi nous Ronsard. Sans doute n'écrit-il pas exactement la même langue, mais une où la pauvreté classique se nourrit des apports romantiques et symbolistes. Mais le rythme est souvent le même, et l'esprit n'a pas changé, au fond. Ceci n'est pas un reproche, mais au contraire, sous ma plume, l'expression d'une profonde admiration. Il existe un Ronsard éternel, qui échappe aux catégories de l'histoire, comme il y a une Renaissance éternelle. C'est à ce Ronsard-là que se rattache Jacques Reynaud ; ou plutôt, c'est ce Ronsard même qu'il est parmi nous. Comment le définir, sinon parce qu'il porte en lui une double fidélité : fidélité au Christ

(1) Jacques Reynaud, *Delphica*, au Pigeonnier, 1935.

et fidélité à l'antiquité d'avant le Christ, qui, loin de se contredire, s'accordent et se marient, comme la vigne et l'ormeau ? Tel fut aussi l'humanisme de la Renaissance. Ce qu'ils avaient compris, en somme, c'est que, quelles qu'aient été les erreurs du paganisme antique, l'on pouvait et l'on devait trouver en lui tout ensemble le souvenir de la Révélation primitive et l'attente des temps nouveaux. Interpréter ces mythes dans un sens chrétien n'est pas un vain jeu de poëte, mais il n'y a pourtant que les poëtes qui puissent le faire sans ridicule et sans danger. Ce n'est même pas un jeu du tout, car si c'en était un, il serait vain. C'est une exigence profonde, à quoi une âme nourrie de cette double mamelle peut à peine résister. Évoquerai-je Paul Claudel chantant les Muses, ou ranimant le vieillard Protée sur les flots de l'Océan Indien ? Le Christ est venu sauver tout l'homme, et aussi ces vieux mythes dont l'âme des hommes de notre sang s'est bercée au cours de tant de siècles.

Poëte du Rhône, ai-je dit de Jacques Reynaud, c'est-à-dire de ce fleuve qui, né de l'Alpe, après avoir marié son flot impétueux à celui plus tendre et plus féminin de la Saône, vient enfin s'abîmer, à travers la Provence encombrée de marbres antiques et de souvenirs chrétiens, dans la mer où mourut le grand Pan, et que les premiers missionnaires ont sillonnée de leurs nefs apostoliques. Comme le Rhône lui-même, le désir de Reynaud se tend vers la Méditerranée, vers cette lumière qui n'est qu'un reflet, vers cette perfection qu'il sait imparfaite. Sa forme, noble, large et stricte, est celle de ces horizons immenses et clairs, où rien ne voile, au lointain, le mariage du ciel avec la terre, et de la terre avec la mer, et de la mer avec le ciel. C'est ici le lieu où les exigences contradictoires s'équilibrent dans l'harmonie. Voilà pourquoi Reynaud a été le poëte de la résurrection de la chair. Je voudrais pouvoir citer tout entière cette Ode sublime qu'il intitule *Chant pour les morts et les vivants*. J'en détache quelques strophes qui diront, beau-

coup mieux que je ne le pourrais, ce que vaut un tel poëte :

Dans une aurore nuptiale,
Plus agile que le rayon
De la plus amoureuse étoile,
Tu resurgis, création!
Par-delà le temps et l'espace,
Au carrefour de chaque race,
Confirmant d'antiques accords,
Le Père préside, en silence,
Dans leur secrète véhémence
Aux noces de l'âme et du corps.

Mais le compagnon éphémère
Qui ne sut pas te retenir,
Quand aux jours anciens de la terre
Il fallait le trahir et fuir,
Psyché, vas-tu le reconnaître?
Est-ce l'esclave? Est-ce le maître?
Il est docile et radieux,
Pétri de chair incorruptible,
Il est, comme l'âme, sensible
Aux secrets de l'âme et des cieux.

Qu'il soit donc roi, comme elle est reine!
Nue et pure, si douce à voir,
La nouvelle merveille humaine
Ne s'offense d'aucun regard.
Rien n'a changé pourtant. Fidèles,
Les choses sont là, mais plus belles,
Aussi suaves que sa chair :
Voici des arbres, une haie,
De l'eau vive. Tout la recrée,
Tout la devine, tout la sert.

Il n'est ange qui la devance,
A travers l'antique jardin,
Qu'avec sa première innocence
A recouvré le couple humain.
La créature, exorcisée,
Ne redoute plus la risée

D'un démon vêtu de serpent;
Et contre Ève, franche de crainte,
S'il méditait quelque autre feinte,
Un corps de gloire la défend.

Il y a là tout ensemble et le *Cimetière marin*, et l'*Ébauche d'un serment* ; mais, à la place du désespoir lucide et de l'éclatante vanité qui se loge au cœur de ces poëmes, c'est l'espérance chrétienne qui fleurit le marbre pur. Une espérance sans angoisse, et que l'on dirait sans inquiétude, objectera-t-on. C'est vrai. Quelque chose de cette sérénité, que l'on attribue bien à tort aux anciens païens, mais qui semble plutôt avoir été l'apanage de quelques Pères grecs dans la tradition de saint Jean, semble s'être transmis à Jacques Reynaud. Et je pense que c'est là ce qui rend peu accessible à notre époque inquiète et tourmentée un poëte si pur. Ses poëmes sont intemporels, beaucoup plus encore que les proses de Louis Demonts, et d'une tout autre manière. Il lui arrive bien parfois d'exhaler quelque plainte, mais elle ne va pas plus loin que la mélancolie. Encore les pièces où elle s'exprime ne me paraissent-elles pas les meilleures. C'est la rançon d'une certaine noblesse, qui ne va pas sans pudeur, ni discrétion. Même alors que le poëte évoque « la Face du Vendangeur au soir de son ébriété », ces excès ne vont pas jusqu'à déranger les plis harmonieux de l'Ode. Je crois que cette perfection est une faiblesse, la faiblesse essentielle de tout classicisme. En tout cas, c'est la faiblesse des plus grands. Bien des fois, en lisant Reynaud, et en quelque sorte invité par lui, il m'est arrivé d'évoquer Claudel. L'une des plus certaines grandeurs de Claudel est d'avoir renoncé à cette perfection même, où nous risquons toujours de nous complaire, et qui nous mène, au bout du compte, à idolâtrer les œuvres de nos mains. Si la poésie moderne a brisé tous ses liens, c'est parce qu'elle tentait éperdument d'échapper à sa propre perfection.

Mais il ne faudrait pas que de telles considérations nous amènent à méconnaître l'authentique dans la poésie de Reynaud. La tradition qu'il a renouée, il la renouvelle sans la rompre. Ses marbres sont vivants, et ses palmes frémissent. S'il y a quelque chose de trop humain dans l'allure et la composition, si la créature s'incline devant le Créateur avec trop de souci de son propre visage, la sincérité du poëte ne doit pas être mise en question. Il entraîne après lui tout un monde d'images qui ne sont pas incapables du baptême. A condition, toutefois, de les traverser seulement, et de ne pas s'y complaire. La grâce ne détruit pas la nature, et même elle la parfait. Ceci, Reynaud l'a admirablement compris. On aimerait, cependant, qu'il se rappelle davantage que le Paradis n'a pas de commune mesure avec l'idée que nous nous en faisons, et que nous vivons ici-bas sur une terre d'exil. Sans doute le christianisme est un équilibre et une harmonie. Mais un équilibre et une harmonie qui ne se peuvent réaliser ici-bas que sur les âpres sentiers du renoncement et de la sainteté. Il faut qu'un jour le vin nouveau fasse éclater les vieilles outres. Il n'est superposable à rien de terrestre, mais il le renouvelle par l'intérieur, à la manière d'un levain. Or, trop souvent encore, chez Reynaud, il se superpose brusquement à ce qui n'était pas lui. Espérons qu'un approfondissement de sa foi conduira un jour ce grand poëte jusqu'où nous souhaitons de le voir monter. On a suffisamment compris, j'espère, que ces critiques sont une façon d'exprimer mon admiration très vive.

JACQUES MADAULE.

Musiques de scène

L'idée est vieille comme le théâtre. Seulement elle s'est amenuisée. La musique actuelle, dans ses rapports avec la scène, n'a pas de route bien précise. Il semble qu'au fond toute musique de scène se sente tellement dans l'ombre de l'opéra wagnérien et post-wagnérien, que sa seule marge possible soit celle de la subtilité. Une partition aussi vitalement incorporée au texte que celle de la belle et indestructible *Arlésienne* semble, dirait-on, une formulation trop dangereusement simple. Et puisque notre destinée, dans l'histoire, aura été de trop réfléchir, la musique de théâtre, dans la désaffection trop justifiée qui s'attache à l'opéra, aura perdu une fois de plus l'occasion de la simplicité, et même de l'évidence. Peut-être dira-t-on un jour de nous que nos symphonies n'étant pas des symphonies, nos comédies des comédies, ni nos opéras des opéras, il nous était difficile de faire œuvre d'autre chose que de découverte, de tâtonnement et de hasard.

C'est ce que nous pensions l'autre soir, entendant Ludmilla Pitoëff insuffler sa prenante magie à un texte qui n'avait pas trop d'elle pour compenser son propre manque de magie. Car la langue des contes est elle-même matière de conte. Mais ce n'est point notre rayon. Si jamais une musique de scène pouvait être propice à gagner une bataille, c'était bien ici. Wagner avait tôt fait l'expérience de cette sublimisation du décor par les sons que réalise, sous le matériel ingénu du théâtre, l'incantation musicale. Bien des choses, aux Mathurins, n'ont, semble-t-il, pas « passé », que la musique eût enlevées dans une manière d'extase. Ceci pourrait être posé en règle absolue dès qu'il est fait appel, au-delà d'une certaine mesure, à l'illusion. Et justement, l'infiniment peu que Darius Milhaud a superposé à cette étrange ballade si gratuitement « philosophique » n'a pas peu témoigné de ce qui aurait pu être fait. Nous supposons la donnée

connue. Une femme, même avec l'artifice de ses voiles et d'un décor, et fût-elle Ludmilla Pitoëff elle-même, ne suggérera point l'espace ivre, la lumière à l'état pur, l'infini et grisant fluide de l'air libre. A l'omniprésence de l'immatérialité, la pesanteur des corps s'impose avec sa brutalité ordinaire. Le contrepoids évocateur manquait. Milhaud l'a trouvé. Et partout où il a cru devoir élever la voix, la magie est née. Oh ! non point parce que, pour l'enfant blonde de *Candide*, il imite si bien, des cintres, ces chants d'oiseaux, qui tombent dru sur nous avec toute la lumière. Ici, il a demandé à l'instrument de Martenot des effets imitatifs dont la simplicité même trahit l'intense besoin d'évasion musicale où nous accule la vaine gageure du dramaturge. Mais, au-delà, Milhaud, l'homme des délicatesses les plus ténues, les plus vraies en ce temps où la mièvrerie est un renouvellement facile, a su fixer ici la voix même du désir. De la « Sehnsucht », dirait l'Allemand. Dans cette fatidique bataille de deux rêves, où s'entrechoquent un désir de libération et une soif de richesse charnelle, une sorte de résultante douloureuse se dégage. L'homme, créature tronquée, cherchant son complément par-delà les limites permises : seule cette musique, par moments, pouvait nous en donner la présence obsédante. Limité à un matériel restreint, Milhaud ne s'est point trouvé appauvri d'égrener l'invisible sur l'impalpable brume d'une harpe : d'un égouttement clair, et pourtant acéré, dur comme la lumière, dur comme l'immense. Et là-dessus la voix des « ondes », cette étonnante approximation de voix humaine, de voix intérieure, pourrait-on dire, en qui l'on croit sentir la substance d'âme sans les déficiences de la chair, drape une matière d'angoisse, d'évasion, d'impuissance et de fatalité qui, seule, pouvait humaniser un de ces contes, dont rien ne peut mieux nous éloigner que de nous les faire trop bien voir.

Sur le Milhaud de *Bolivar*, reflet chaud des magies brésiliennes, que dire qui ne soit connu depuis les *Saudades* ? Du reste, on nous promet *Christophe Colomb*, et nous nous retrouverons avec lui fort bientôt en Amérique.

Sur l'*Œdipe* d'Enesco, impossible de ne point s'arrêter longuement. Cette œuvre, qui a eu le malheur, — ou la chance, — de s'étager par-dessus presque une génération d'homme, et de voir naître ou mourir les esthétiques, a posé au public, et, semble-t-il aussi, à la critique, un problème

devant lequel on s'est volontiers esquivé. Et, d'abord, l'œuvre elle-même invite au désarroi, parce qu'elle n'est point une. Le texte : il nous invite à la grande chorégraphie, à la débauche décorative, à mille choses qui ne sont que l'intention de la grandeur. Et sur ce point notre sensibilité est faite. Nous sommes guéris des figurants et des ballerines. Mais tout dépend, pour finir, de l'ossature musicale elle-même. Et si l'on note, dans la progression des scènes, la part du temps, c'est lorsque, en face des carnavals du premier acte, — traité en ballet de mamamouchi sérieux, — on voit Enesco camper la construction dramatique inouïe du troisième acte. Là-bas, l'inévitable procession de vierges, de guerriers, l'inévitable danse des lances et des épées, l'inévitable cortège autour de l'inévitable grand-prêtre : toute cette pseudo-magnificence, bâtie avec de gros sabots, et où pas un instant il ne nous échappe que tout est calculé pour le final oracle. Ici, l'affolante supplication, l'inhumaine tension d'un peuple qui crée à cet Œdipe écartelé le piédestal de toute la misère humaine : une construction en gradins, à laquelle se plie, miraculeusement, jusqu'au décor. Ici, deux hommes différents ont parlé : deux âges d'un homme, si l'on aime les métaphores lénifiantes. Et cela crée lézarde, immanquablement. Par ailleurs, librettiste et par conséquent musicien, soulevaient un redoutable problème en faisant d'Œdipe à Colonne le dernier acte d'*Œdipe-Roi*. Il fallait, à cette gageure, apporter une capacité de sublimisation, à laquelle ni le poète, ni le musicien du troisième acte, ne nous ont paru entièrement suffire. On n'est pas loin de croire que la chose était impensable. Ne fût-ce que parce qu'une unité fondamentale manque : la limite supérieure, durement tendue, d'un destin omniprésent.

La langue; — rien en elle, d'abord, n'amorce un monde, ne clame une signature, ne nous trace un certain cadre de vouloir sonore, auquel il faut, bon gré mal gré, nous plier, pour y trouver la rondeur et l'harmonie d'une création autonome. C'est à mesure que se crée l'incantation de ferveur, de rudesse, de bizarre, cette mosaïque ardente d'une perpétuelle dissonance harmonieuse, traversée de parfums qui rarement sont de chez nous : derrière quoi, en dépit du pétillement sonore, hante une manière de perpétuel folklore modal, sur lequel Enesco dépense une étonnante richesse d'invention, une générosité sonore prodigieuse, dans la dou-

ble polarité de la ferveur et de ces soudaines frénésies qui partent comme des soubresauts d'animal. Musique dont nous nous sommes souvent demandé si elle gagnait à être définie, si son essence n'était pas dans une certaine qualité d'incantation et de mystère, qui flotte toujours autour de tout ce qui touche Enesco.

Et là est aussi la faiblesse : que manquent les traits dominateurs. Toute cette œuvre, dans sa vitalité inégale, ses trous et ses pleins, manque un peu généralement de décisif. Il en est comme de ces fort belles choses, auxquelles on ne peut rien reprocher, en somme, que de ne pas être saisi par leur évidence. Et peut-être y a-t-il là, plus que partout ailleurs, la trace d'un temps. Il a fallu Wagner d'abord — dont les wagnériens n'ont pas aperçu la véritable signification dynamique — et le ballet russe surtout, pour mettre fin à cette antique évidence que l'opéra était un livret mis en musique, le nœud, la trame, l'os étant le livret. Nous avons ici encore un livret, sur lequel se drapent d'étonnantes soieries, des velours pompeux, des tapis magiques, un bazar de matières fauves et brutalement sentantes. La musique n'est pas l'incantation centrale, la tourbe génératrice, la matière orgiaque à l'état pur d'où se segmentent les grands destins, les gestes fatidiques, les polarités passionnelles, comme Iseult et Tristan sont des anastomoses de la Mer et de son autre valence, la Nuit. Voyez, après la fuite d'un Sphinx un peu guignolesque, le chœur se former. Des portes de la ville sortent des gens, avec des gestes de figurants à qui l'on a inculqué la singerie de leur rôle. Ils se groupent. Et, groupés, ils chantent. Il me souvient, au début d'un opéra de Hindemith, qui est, si je ne me trompe, *Cardillac*, d'une scène d'émeute fantastiquement — et brièvement — comme une barricade entassée d'un contrepoint en stacatto qui, par sa lancinante poussée, fournit la matière même du décor. Ce décor était, à Vienne, selon une donnée d'évidence, tout simplement la nuit, et quelques Hilotes que la nuit habillait, à elle seule, bien plus somptueusement que le décorateur. Et, ici, quelqu'un avait coupé à Enesco la route : Strawinsky. Œdipe, condensé en un destin partout latent, en une aventure effarée, bloquée, soufflée comme feuille au vent, dessiné comme un gros trait essentiel, fulgurant et irréfutable, condamnait par avance les chorégraphies les plus imagées, les situations de fond-de-tiroir les plus solidement cau-

tionnées par l'habitude, à l'Opéra, de tout savoir d'avance et de s'émerveiller par métier.

Et c'est pourquoi nous nous en voudrions de juger cet opéra à l'aune ordinaire. Trouvons-y bien plutôt une matière sonore, non une réalisation de démiurge. Trouvons-y une « Somme », un prodigieux paysage d'âme chantante, un jardin de Klingsor proprement byzantin, au sens même où Byzance, à la fois, fut hellénique et orientale, au charme duquel il faut s'abandonner sans autre prétention que d'être porté par du mystère, de la magnificence au besoin emphatique, toujours charnue, toujours sainement orgiaque, sans voluptés ni fadeurs, et où pulse une sorte d'énorme sève autonome, dont le rythme vagabonde hors d'un drame arythmique, fauve, et à sa loi.

MARCEL BEAUFILS.

THÉATRE

Le Théâtre français inscrit à son répertoire *Le chant du berceau*, comédie en deux actes de Gregorio et Maria Martinez Sierra, traduction de G. Koeckert et Madany, dont le texte fut récemment publié par la librairie Desclée de Brouwer. Décision assez imprudente : la pièce fut jouée plus de deux cents fois au Studio des Champs-Élysées; retrouvera-t-elle aujourd'hui un public ? Le risque est d'autant plus grand qu'elle exige un cadre intime, et il n'est pas sûr que celui de la Comédie lui convienne parfaitement. Dès le début, M. Georges Le Roy donne le ton juste de l'œuvre en disant le Prologue du Poète; Mme Madeleine Renaud tient le rôle de Sœur Jeanne de la Croix avec une simplicité et une discrétion très émouvantes; les interprètes, d'ailleurs, semblent eux-mêmes charmés et touchés par leur dialogue. Mais la poésie de la pièce est celle de certaines chansons dont la musique est plus vraie que les paroles : elles veulent être fredonnées, ce qui est impossible à l'Opéra. L'ana-

lyse découvre beaucoup de sucre dans *Le chant du berceau*; ce bon docteur, cette Mère vicaire qui cache son cœur, cette Mère supérieure dont l'indulgence est sagesse, ce sont des créatures assez vraies pour paraître vivantes sur une petite scène et trop conventionnelles pour le rester complètement sur un plus grand théâtre. Si le second acte paraît trop long, c'est que tous les mouvements sont ralentis par les dimensions mêmes du plateau; si la mélodie tourne à la romance, c'est l'acoustique, non la voix, qui en est cause.

Les remarques sont destinées à souligner la qualité de l'effort, et c'est pourquoi nous souhaitons voir sur l'affiche le *Chant du berceau* accompagné d'un acte supérieur au *Voyage de Biarritz* de M. Jean Sarment. Cette pièce est fort bien enlevée, mais les comédiens français ne sont pas faits pour cela. *Le voyage de Biarritz* est une sorte de coktail Sarment. L'auteur a vu un très beau sujet, et, ce qui est mieux, il l'a senti : les froissements qui séparent parents et enfants, lorsque ces derniers ont brûlé « l'étape ». Il a vu et il a senti un autre très beau sujet : la place que peut tenir dans la vie d'un homme sensé une idée sans importance, un projet d'un intérêt très secondaire. Ces deux très beaux sujets n'aboutissent qu'à une pièce curieuse mais décevante. Le héros de M. Sarment est chef de gare, d'une très petite gare; il a promis jadis à son fils un voyage à Biarritz avec « papa et maman »; l'enfant a grandi; il est aujourd'hui ingénieur, et, après un long séjour en Angleterre, consacre une semaine à ses parents. Il est naturellement très étonné lorsque son père rappelle sa promesse et propose de fixer la date du voyage ; il est surtout très ennuyé, car son ingénieur en chef l'attend à Biarritz où une installation d'usine doit les occuper plusieurs mois, et, ce qui est encore plus grave, sa fiancée, une riche Anglaise, doit l'y retrouver avec sa famille. Impossible d'introduire dans cette société le brave couple paysan. Le jeune homme essaie discrètement d'ajourner cette petite fête; mais son père y tient, il sait par cœur le guide de Biarritz et se promènerait, les yeux fermés, dans la cité basque. Tout se gâte ici : l'auteur ne pense plus qu'au théâtre. Son chef de gare oublie, dans sa colère, un signal important, ce qui n'est déjà pas très naturel; si une catastrophe est évitée, c'est uniquement parce qu'elle gênerait M. Sarment, qui nous réserve, pour la fin, un bouquet de petites fleurs bleues. Il

est dangereux de jouer avec les chemins de fer; un déraillement, même au théâtre, est un épisode tragique; M. Sarment a tort de nous faire croire à celui de son rapide; lorsqu'il sauve la vie de ses trois cents voyageurs parce que leur mort n'entre pas dans son plan, lorsqu'il enchaîne tranquillement et continue à nous raconter sa petite histoire, en l'aggravant d'une idylle, nous nous demandons s'il ne se moque pas un peu de nous. L'auteur se remet beaucoup plus vite que nous de l'émotion, et, ce qui est plus grave, ses personnages avec lui, le chef de gare coupable en tête. Malgré la délicatesse de certaines touches, les dernières scènes ne « portent » plus.

M. Sacha Guitry reprend une de ses meilleures comédies au Théâtre de la Madeleine. C'est peu de dire que, pour M. Sacha Guitry, le théâtre est une seconde vie : c'est certainement sa vie hors du théâtre qui est sa seconde vie. *Mon père avait raison*, jouée par l'auteur, est une sorte de conversation devant le public entre Sacha et ses amis; nous avons l'impression qu'il reçoit chez lui, et nous avons aussi l'impression que nous ne le gênons pas.

Mon père avait raison expose la sagesse de M. Sacha Guitry. C'est un amoralisme épanoui, sans complications ni complexes; il est difficile d'être aussi totalement dépourvu de sens du spirituel; mais deux convictions profondes en tiennent lieu. C'est d'abord l'idée que chaque être doit saisir la vérité de la vie dans sa propre expérience, que les fils sont condamnés à retrouver dans leurs propres épreuves la leçon de leur père, que chaque homme doit recommencer. Le pessimisme de cette observation est immédiatement purifié de ses suggestions décourageantes par le culte que la vie inspire à M. Guitry : il exprime avec une sincérité entraînante ce qu'il y a de mystérieusement beau dans le fait d'exister, de respirer, d'ouvrir les yeux. Certes, cet optimisme est essentiellement biologique et limité à ce bien qu'est la santé. Un peu de sainteté serait nécessaire... Mais on ne peut songer sans une certaine délectation à ce que serait une pièce de M. Guitry sur l'homme vu à travers les simplifications mondaines de la psychanalyse.

HENRI GOUHIER.

QUELQUES LIVRES

A travers les églises romanes d'Aquitaine

Carrefour des routes, l'Aquitaine a toujours subi de multiples influences dans tous les domaines. Coincée entre le Massif Central et les Pyrénées, cette région doit son étonnante fortune en ce fait que le vieil édifice hercynien qui forme l'ossature de notre pays a été démantelé et fragmenté par une érosion aveugle au service de la plus clairvoyante des Providences.

On peut se demander ce qui serait advenu de la France et de son rôle parmi les nations si l'Aquitaine ne communiquait au Nord avec les plaines de la Loire et le bassin de Paris par le seuil du Poitou ; si les Corbières, collines âpres mais d'accès facile, ne l'unissaient au monde méditerranéen, et d'un autre côté si la vallée de la Saône n'avait pu, par un effondrement entre Morvan et Vosges permettre aux hommes du Midi d'arriver jusqu'en Champagne, et par là en Belgique. Sans ce concours de circonstances, qui donnent à notre pays cette si curieuse physionomie d'un môle montagneux central entouré de plaines fertiles, Lyon ne serait sans doute pas devenu le cœur de la chrétienté franque, et Toulouse comme la croisée des chemins de quiconque, venant de l'Est, veut aller en Espagne, ou, remontant le cours du fleuve, parcourir, étapes après étapes, le pays aquitain tout entier.

Cette situation exceptionnelle explique, sans doute, comment à chaque époque cette région possède les œuvres d'art les plus caractéristiques en même temps que les plus personnelles, la formule artistique se précisant et trouvant son expression la plus heureuse à l'ombre des cloîtres que les âges de foi semaient sur leur sol parfois ingrat pour y faire lever des moissons éternelles.

Il y a quelques années, M. R. Rey, professeur à la Faculté des Lettres de Toulouse, avait eu la pensée de rassembler en un ouvrage les données à la fois générales et particulières qui situent dans l'histoire de l'art le gothique du Midi de la France. Aujourd'hui c'est un travail similaire qu'il nous offre en un nouveau volume qui synthétise les éléments d'un cours donné à Toulouse sur « La Sculpture romane languedocienne ». A la vérité, les limites géographiques du Languedoc sont ici singulièrement dilatées, jusqu'à englober une partie importante du bassin de la Garonne :

Conques en Rouergue, Toulouse en Languedoc, Moissac en Gascogne, sont les trois pôles directeurs, les trois ateliers où se formèrent sans doute les maîtres de la sculpture romane si répandue dans le Sud-Ouest à partir du XI° siècle.

C'est à Conques que brusquement apparaît l'art roman. Ce « mystérieux édifice, dit l'auteur, perdu dans les âpres solitudes du Rouergue, a une importance capitale dans l'art roman du Midi, car l'architecture monastique atteignit ici, du premier coup, une grandeur inédite ». Copiée et agrandie à Saint-Sernin, imitée à Saint-Jacques de Compostelle, reprise à Saint-Sauveur de Figeac (devenu depuis de style clunisien), l'église Sainte-Foy de Conques reste le premier épanouissement de l'arbre vigoureux qui devait donner par la suite de si puissants rejetons. Auprès de Saint-Sernin de Toulouse, pièce maîtresse, jamais égalée, il faut placer l'abbatiale de Moissac, une des grandes filiales de Cluny, et voilà la trilogie d'Aquitaine, d'où vont sortir tant de chefs-d'œuvre qui iront porter bien loin le renom de la sculpture nouvelle.

Car ce livre, plus que des ensembles et des masses, traite de la sculpture et essaye de démêler les éléments caractéristiques des motifs ornementaux semés à profusion dans de tels édifices : cinq cents chapiteaux ont été étudiés à Saint-Sernin. La nouvelle école va puiser à deux sources dont les apports paraissent contradictoires : « génie décoratif de l'Orient, où règne la vision irréelle et fantastique des choses... génie plastique du monde gréco-romain, animé par la vision claire de l'homme ». Il ne s'agit plus seulement de tailler les pierres, mais de les travailler, et au jeu des blocs, qui forment dans les salles voûtées du clocher-porche de Moissac un ensemble si équilibré, va s'adjoindre la grandiose sculpture du portail dont Henri Focillon disait qu'elle apparaît en « exacte convenance monumentale au milieu de l'édifice ».

Il semble que le souci dominant de l'art nouveau va être d'imposer à la fantaisie orientale le réalisme de l'Occident. Un style de plus en plus plastique va naître qui, assouplissant le modelé, marche vers une conception classique dans lequel, « par un subtil raffinement, l'imagier sait accorder à la science des volumes la caresse de la lumière et de l'ombre veloutée ».

Et l'on peut suivre à travers l'espace et le temps les étapes de l'expansion languedocienne. Par le seuil du Poitou, l'influence de Moissac s'étendra jusque dans les chemins de l'Ile-de-France, tandis que Toulouse, par Saint-Gaudens, Saint-Bertrand de Comminges

Saint-Lizier, Saint-Volusien, ira jalonner de ses productions artistiques la route des Pyrénées, jusqu'au jour où, brutalement arrêtée dans son essor par le drame albigeois, le roman se brisera les ailes, laissant le champ libre au gothique vainqueur, venu du Nord.

Ce bel ouvrage, magnifiquement illustré, est dédié à la mémoire de l'éditeur toulousain Édouard Privat. Il était juste que celui qui, par-delà la tombe et grâce à l'activité de celle qui a recueilli le flambeau trop tôt arraché à des mains laborieuses, continue la tradition des grands ateliers provinciaux, vit son souvenir rappelé par une belle œuvre perpétuant les grands gestes du passé de sa petite patrie.

F.-M. Bergounioux, O. F. M.

Les Étangs de la Double, par Geneviève Fauconnier (Stock)

C'est une histoire pareille à ces étangs solitaires, au milieu des bois de pins, ce site amer et charmant, double comme le porte son nom, puisque ses eaux reflètent les sombres rames épineuses et le lent voyage des nuées. Une jeune fille est mise, par de vieux papiers, sur la piste d'une tragédie secrète, arrivée par là, aux confins des Charentes et du Périgord, il y a quelque soixante ans. Elle va maintenant y songer sans cesse, ainsi que le grand Meaulnes au domaine de la fête mystérieuse. Comme sa surdité l'isole, elle vivra de ce reflet, tournant le dos à ce qu'on appelle les réalités pour chercher dans ce songe ainsi lancé sur le tragique de certaines destinées une réalité plus profonde. Elle entre dans un monde de vieilles familles terriennes un peu somnolentes au fond de leurs campagnes. Sans acharnement, sans fièvre, comme une somnambule, elle débrouille les voies, démêle les secrets du drame étouffé ; et son histoire même va quelque peu croiser sa trame à l'histoire de jadis.

Mais comme on est loin du trop arrangé, du trop voulu. Tout est suggéré avec une discrétion quasi magique. Ondes à peine marquées, reflets d'un instant qui glissent et vont mourir dans la pénombre verte. Une vie vraie et sourde, le naturel le plus juste et un doux envoûtement de vieille campagne, donnent beaucoup de prix à ce nouveau roman de l'auteur de *Claude*. Dans ce livre encore, tout tient d'une poésie, qui sait être poésie de la vie même, sens des âmes et de leur plus haut destin.

Henri Pourrat.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).